Max Horkheimer
Theodor W. Adorno

POLIROM

Dialectica Luminilor



Plural

Lector: Dan Flonta

Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*
Originally published as: *Dialektik der Aufklärung*

traduki

Această carte a apărut cu sprijinul oferit de TRADUKI, o rețea pentru promovarea literaturii din care fac parte: Ministerul Federal al Afacerilor Europene și Internaționale din Republica Austria, Ministerul Afacerilor Externe din Republica Federală Germania, fundația culturală Pro Helvetia din Elveția, KulturKontakt Austria, Institutul Goethe, Agenția Slovenă de Carte JAK, Ministerul Culturii din Republica Croația și Fundația S. Fischer.

Pe copertă: Johann Zoffany (1733-1810), *Sala „Tribuna" a palatului Uffizi*, 1777, ulei pe pînză (detaliu)

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iași, B-dul Carol I nr. 4 ; P.O. BOX 266, 700506
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,
sector 4, 040031, O.P. 53, C.P. 15-728

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României :

HORKHEIMER, MAX

Dialectica Luminilor: fragmente filozofice / Max Horkheimer, Theodor W. Adorno; trad. și postf.: Andrei Corbea. – Iași: Polirom, 2012

ISBN: 978-973-46-2327-3

I. Adorno, Theodor W.
II. Corbea, Andrei (trad., postf.)

1

Printed in ROMANIA

Max Horkheimer
Theodor W. Adorno

Dialectica Luminilor

Fragmente filozofice

Traducere și postfață de Andrei Corbea

POLIROM
2012

MAX HORKHEIMER (1895-1973), filozof şi sociolog german, profesor la Universitatea din Frankfurt am Main şi director al Institutului de Cercetări Sociale (Institut für Sozialforschung), în cadrul căruia s-a constituit grupul de intelectuali cunoscut drept Şcoala de la Frankfurt şi a fost elaborată aşa-numita „teorie critică". În perioada 1933-1949 a trăit în exil în Elveţia, Franţa şi SUA. Dintre lucrările sale amintim: *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (1930), *Eclipse of Reason* (1947), *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1967), *Traditionelle und krititische Theorie* (1970), *Vernunft und Selbsterhaltung* (1970), *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie. Ausgewählte Essays* (1988).

THEODOR W. ADORNO (1903-1969), filozof, sociolog şi muzicolog german, unul din reprezentanţii de seamă ai Şcolii de la Frankfurt şi colaborator al lui Max Horkheimer. După anii de exil petrecuţi începînd cu 1934 în Marea Britanie şi SUA, a revenit în 1949 în Germania ca profesor la Universitatea din Frankfurt am Main. După 1960 a fost director al Institutului de Cercetări Sociale. Dintre volumele publicate amintim: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* (1933), *Philosophie der neuen Musik* (1949), *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1951), *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien* (1956), *Aspekte der Hegelschen Philosophie* (1957), *Noten zur Literatur* (1958, 1961, 1965, 1974), *Negative Dialektik* (1966), *Ästhetische Theorie* (1970).

Pentru Friedrich Pollock

La o nouă ediție

Dialektik der Aufklärung a apărut în anul 1947 la Editura Querido, în Amsterdam. Cartea, care s-a răspîndit doar treptat, este deja de o bună bucată de vreme epuizată. Dacă o republicăm după mai mult de douăzeci de ani, nu o facem doar datorită insistențelor multiple, ci din convingerea că nu puține din ideile ei au rămas actuale și au determinat în bună măsură străduințele noastre teoretice de mai tîrziu. Nimeni din afară nu-şi va putea imagina uşor în ce măsură sîntem responsabili amîndoi pentru fiecare dintre fraze. Am dictat împreună paragrafe întregi; tensiunea dintre cele două temperamente spirituale ce s-au legat în *Dialectică* reprezintă elementul lor vital.

Nu ne identificăm fără rezerve cu tot ceea ce stă scris în carte. Ar fi o atitudine incompatibilă cu o teorie ce atribuie adevărului un nucleu temporal și care nu-l opune ca pe ceva imuabil evoluției istorice. Cartea a fost redactată într-o perioadă cînd sfîrşitul terorii național-socialiste era previzibil. Dar, în destule locuri, formulările nu mai corespund realității de astăzi. Pe de altă parte, am apreciat încă de atunci tranziția către lumea birocratizată drept una deloc lipsită de pericole.

În epoca diviziunii politice în blocuri hiperputernice, constrînse în mod obiectiv să se ciocnească, oroarea a continuat. Conflictele din Lumea a treia, recrudescența totalitarismului reprezintă, conform *Dialecticii*, tot atît de puțin niște accidente istorice ca şi, la vremea lui, fascismul. Gîndirea critică, ce nu dă înapoi nici în fața progresului, pretinde astăzi poziționarea în favoarea rămășițelor de libertate, a tendințelor spre un veritabil umanism, chiar dacă acestea, față în față cu marșul triumfal al istoriei, par neputincioase.

Evoluția către integrarea totală, constatată în carte, a fost întreruptă, dar nu curmată; ea amenință să se consume prin intermediul dictaturilor și războaielor. Prognoza noastră asupra metamorfozei Luminilor în pozitivism, în mitul a ceea ce există, și, finalmente, asupra identității dintre inteligență și ostilitate față de spirit s-a confirmat la modul eclatant. Concepția noastră asupra istoriei nu

pretinde că ar fi absolvită de aceasta, dar nici nu se avîntă în vînătoarea pozitivistă de informație. Ca o critică a filozofiei ce este, ea nu intenționează să sacrifice filozofia.

Din America, acolo unde a fost scrisă cartea, ne-am întors în Germania cu convingerea că aici putem face pe plan teoretic și practic mai mult decît în altă parte. Împreună cu Friedrich Pollock, căruia această carte îi este dedicată – atunci, la împlinirea a cincizeci de ani, acum, a șaptezeci și cinci –, am reconstruit Institutul de Cercetări Sociale cu gîndul de a cultiva în continuare concepția formulată în *Dialectică*. În eforturile noastre de a ne dezvolta mai departe teoria și în experiențele comune ce au decurs de aici am avut parte de ajutorul lui Gretel Adorno, care ne-a sprijinit în sensul cel mai frumos al cuvîntului încă de la redactarea primei versiuni.

Am fost destul de zgîrciți cu modificările, curente în cazul edițiilor noi ale unor cărți apărute cu decenii înainte. N-am vrut să retușăm ceea ce-am scris, nici măcar în pasajele devenite evident inadecvate; a aduce textul la zi ar fi însemnat, fără îndoială, elaborarea unei alte cărți. Am spus și în scrierile noastre ulterioare că este mai important astăzi să prezervi libertatea, s-o răspîndești și s-o dezvolți, decît să accelerezi cursa către lumea birocratizată. Ne-am limitat așadar în principal la corectarea greșelilor de tipar și a altora de acest gen. Datorită acestei discreții, cartea se transformă într-un document; sperăm însă să fie și mai mult decît atît.

Frankfurt am Main, aprilie 1969

MAX HORKHEIMER THEODOR W. ADORNO

Introducere

Cînd am început această lucrare, ale cărei prime mostre le-am dedicat lui Friedrich Pollock, speram s-o putem încheia pînă la aniversarea zilei sale de naștere, cînd împlinea cincizeci de ani. Dar cu cît înaintam în elaborarea ei, cu atît mai clară ne devenea disproporția dintre țelul asumat și puterile noastre. Ne propuseserăm nici mai mult, nici mai puțin decît să explicăm de ce omenirea, în loc să ajungă la un stadiu de existență realmente uman, se afundă într-o nouă formă de barbarie. Am subestimat dificultățile de expunere a unei atare problematici, deoarece am crezut prea mult în conștiința contemporaneității. Deși observaserăm de mulți ani că în știința actuală prețul plătit pentru marile descoperiri îl constituie declinul continuu al educației teoretice, am socotit totuși că ne vom putea înscrie în practica științei contemporane, limitîndu-ne cu precădere la critica sau dezvoltarea unor teorii specializate. Cel puțin din punct de vedere tematic, contribuția noastră ar fi urmat să nu se îndepărteze de disciplinele tradiționale, de sociologie, de psihologie, de epistemologie.

Fragmentele pe care le-am reunit aici indică însă faptul că a trebuit să abandonăm această convingere inițială. Dacă a cultiva și examina în chip atent tradiția științifică reprezintă, mai cu seamă acolo unde purificatorii pozitiviști o aruncă în uitare ca pe un balast inutil, un moment al cunoașterii, actuala prăbușire a civilizației burgheze a pus nu doar activitatea științifică, ci însuși sensul științei sub semnul îndoielii. Autodistrugerea neobosită a Luminilor, celebrată la modul ipocrit de fasciștii implacabili și pusă în practică cu docilitate de adaptabilii experți în umanism, obligă gîndirea să-și interzică ultima urmă de candoare vizavi de uzanțele și tendințele spiritului

epocii. În condițiile în care spațiul public a atins nivelul unde ideea se transformă inevitabil în marfă, iar limbajul într-un mijloc de a-i face reclamă, încercarea de a detecta cauzele acestei degradări trebuie să refuze alinierea la actualele imperative intelectuale și discursive, înainte ca urmările lor pentru istoria lumii să facă imposibilă o asemenea eschivă.

Dacă ar fi vorba numai de obstacolele rezultate din instrumentalizarea inconștientă a științei, reflecția socială ar putea măcar să se alăture acelor direcții ce se opun științei oficiale. Dar și acestea sînt prizoniere ale procesului general de producție. Ele nu s-au modificat mai puțin decît ideologia pe care o vizează. Li se întîmplă ceea ce dintotdeauna s-a petrecut cu gîndirea învingătoare. Dacă aceasta se desparte voluntar de elementul său critic pentru a deveni un simplu accesoriu în serviciul ordinii existente, ea tinde involuntar să transforme cauza pozitivă pentru care a optat în ceva negativ, distructiv. Filozofia care, în secolul al XVIII-lea, în ciuda rugurilor destinate cărților și oamenilor, a ajuns să inspire infamiei o frică de moarte a trecut, sub Bonaparte, de partea acesteia. În fine, școala apologetică a lui Comte a uzurpat succesiunea enciclopediștilor intransigenți, dîndu-și mîna cu toți aceia împotriva cărora ei luptaseră cîndva. Metamorfozele criticii în gest afirmativ nu pot să nu afecteze conținutul teoretic, al cărui adevăr se volatilizează astfel. Desigur că, în prezent, istoria motorizată mai vine încă în întîmpinarea unor asemenea evoluții ale spiritului, iar purtătorii ei de cuvînt oficiali, ocupați cu alte griji, lichidează teoria care le-a oferit un loc sub soare chiar înainte ca ea să ajungă a se prostitua cu desăvîrșire.

Reflectînd asupra propriei culpabilități, gîndirea se trezește deposedată nu doar de referința afirmativă la discursul științific și cotidian, ci și de limbajul conceptual al opoziției. Nu mai răzbate nici o expresie care să nu tindă spre acomodarea la curentele dominante de gîndire, iar ceea ce limbajul devalorizat nu apucă să facă de la sine va fi recuperat cu mare precizie de mecanismele sociale. Cenzorii întreținuți voluntar de industria cinematografică pentru a o proteja de costuri exagerate au

echivalenți în toate domeniile. Procesul la care este supus un text literar, dacă nu automat de chiar vizionarul său creator, atunci de către o echipă de lectori, editori, corectori, *ghost writers* din edituri și din afara lor, depășește în rigoare oricare cenzură. A reduce la inutilitate funcțiile acesteia pare a fi, în ciuda tuturor reformelor benefice, ambiția sistemului educațional. În credința că, fără stricta verificare factologică și calculul probabilităților, spiritul cunoașterii rămîne din cale-afară de expus șarlataniei și superstiției, respectivul sistem pregătește terenul devastator pentru asimilarea avidă a superstiției și șarlataniei. Tot așa cum prohibiția a favorizat mereu accesul către cel mai toxic dintre produse, interdicția aplicată imaginației teoretice deschide calea orbirii politice. Chiar și atunci cînd oamenii nu i-au cedat încă, ei sînt deposedați, prin mecanismele cenzurii, exterioare sau implantate în ei înșiși, de mijloacele de a-i rezista.

Aporia cu care ne-am confruntat în decursul travaliului nostru s-a dovedit, așadar, a fi și cea dintîi chestiune pe care aveam a o cerceta: autodistrugerea Luminilor. Nu ne îndoim cîtuși de puțin – este propria noastră *petitio principii* – că libertatea în societate nu poate fi despărțită de gîndirea Luminilor. Pe de altă parte, credem a fi constatat la fel de deslușit faptul că, în chiar conceptul acestei gîndiri, și nu mai puțin în formele istorice concrete, în instituțiile sociale cu care el se îmbină, este conținut deja sîmburele regresiunii ce se manifestă astăzi pretutindeni. Dacă Luminile nu-și însușesc reflecția asupra acestui moment regresiv, ele își pecetluiesc singure destinul. În măsura în care meditația asupra aspectului distructiv al progresului este lăsată în seama dușmanilor acestuia, gîndirea orbește pragmatizată își pierde caracterul transcendent și, concomitent, legătura cu adevărul. Dispoziția misterioasă a maselor educate în spirit tehnologic de a se lăsa fascinate de despotismul de orice fel, afinitatea lor autodistructivă cu paranoia naționalistă, toată această stupiditate de neînțeles relevă precaritatea înțelegerii teoretice contemporane.

Credem că în fragmentele de față am contribuit la o asemenea înțelegere, arătînd că nu atît în mitologiile moderne,

naționaliste, păgîne și de orice fel, născocite în mod special pentru regres, ci în chiar Luminile paralizate de teama de adevăr se află cauza involuției dinspre Lumini la mitologie. Ambele concepte, Luminile și adevărul, nu trebuie interpretate doar în sensul dat lor de istoria intelectuală, ci și ca noțiuni ale realității. Tot așa cum Iluminismul exprimă mișcarea reală a societății burgheze în întregul ei sub zodia ideii întrupate în personaje și instituții, nici adevărul nu înseamnă doar conștiința rațională, ci și forma pe care aceasta o ia în realitate. Teama fiului celui autentic al civilizației moderne de a se depărta de faptele pe care percepția le asimilează deja clișeizate prin intermediul convențiilor dominante ale științei, afacerilor și politicii coincide nemijlocit cu teama resimțită în fața devierii sociale. Prin prisma acelorași convenții este definit și conceptul de claritate în limbaj și gîndire, la care au a se conforma astăzi arta, literatura și filozofia. Tabuizînd reflecția contestatară la adresa factologiei și a formelor gîndirii dominante ca fiind obscură și complicată, dar mai cu seamă alogenă, el condamnă spiritul la o orbire din ce în ce mai profundă. Este o situație fără ieșire aceea în care și cel mai sincer reformator, ce recomandă înnoirea într-un limbaj depreciat, utilizînd aparatul categorial prefabricat și filozofia pernicioasă din spatele acestuia, întărește puterea ordinii existente pe care ar dori s-o schimbe. Falsa claritate nu constituie decît o altă expresie a mitului. Acesta a fost mereu obscur și totodată prea limpede. Dintotdeauna el a ieșit în evidență prin familiaritate și prin aptitudinea de a se sustrage travaliului conceptualizării.

Dependența de natură a omului de astăzi nu poate fi separată de progresul social. Creșterea productivității economice, care creează pe de o parte condițiile pentru o lume mai dreaptă, conferă pe de altă parte aparatului tehnic și grupurilor sociale ce dispun de el o superioritate nemăsurată față de restul populației. Față în față cu puterile economice, individul este anulat cu desăvîrșire. Acestea dirijează dominația societății asupra naturii spre un nivel nemaiatins pînă acum. În timp ce individul ca atare dispare în fața aparatului pe care îl servește, el este întreținut de acesta mai bine decît oricînd. Într-o ordine

a injustiției, neputința și maleabilitatea masei crește proporțional cu cantitatea de bunuri ce i se atribuie. Creșterea nivelului de viață al păturilor inferioare, remarcabilă pe plan material și neînsemnată pe plan social, se reflectă în ipocrita propagare a spiritului. Interesul real al acestuia ar fi negarea reificării. Doar că spiritul nu poate supraviețui acolo unde este încremenit într-un bun cultural și distribuit astfel spre consum. Mareea de informații exacte și de distracții domestice îi trezește, dar îi și prostește pe oameni.

Nu-i vorba aici de cultură ca valoare, cum cred criticii civilizației, precum Huxley, Jaspers, Ortega y Gasset sau alții, ci de faptul că Luminile trebuie să reflecteze la ele însele, dacă este ca oamenii să nu fie cu desăvîrșire trădați. Merită s-o faci nu în folosul conservării trecutului, ci pentru împlinirea speranțelor născute în trecut. Doar că astăzi trecutul se perpetuează ca distrugere a trecutului. Dacă pînă în secolul al XIX-lea educația culturală respectabilă constituia un privilegiu, plătit cu suferința amplificată a celor excluși de la cultură, în secolul XX spațiul de producție perfect igienizat este cumpărat prin amalgamarea tuturor produselor culturale într-un gigantic creuzet. Prețul n-ar fi nici măcar prea ridicat, cum cred susmenționații apărători ai culturii, dacă vînzarea culturii n-ar contribui la convertirea cuceririlor economice în contrariul lor.

În circumstanțele date, chiar și bunurile aducătoare de fericire se transformă în elemente ale nefericirii. Dacă masa acestora, ca așa-zisă supraproducție, a condus în perioada anterioară, în absența subiectului social, la crize ale economiilor interne, ea produce astăzi, cînd grupuri de putere s-au substituit subiectului social, amenințarea internațională a fascismului: progresul se preschimbă în regres. Faptul că spațiul de producție igienizat, cu tot ce ține de el, Volkswagen și Palatul Sporturilor, lichidează la modul inept metafizica ar mai putea să ne lase indiferenți, dar nu și acela că în ansamblul social toate acestea devin ele însele metafizică, perdea ideologică, în spatele căreia se concentrează catastrofa reală. În aceasta a constat premisa fragmentelor noastre.

Primul studiu, fundamentul teoretic al următoarelor, își propune să clarifice împletirea raționalității cu realitatea socială, precum și aceea dintre natură și dominarea naturii, inseparabilă de cea dintîi. Critica la care sînt supuse Luminile are în vedere elaborarea unui concept pozitiv al acestora, care să le desprindă de implicarea lor în dominația oarbă.

La modul elementar, primul studiu poate fi rezumat în partea sa critică la două teze: mitul însuși aduce deja Luminile, iar Luminile regresează în mitologie. Aceste teze sînt ilustrate în cele două excursuri prin exemple specifice. Cel dintîi urmărește dialectica mitului și a Luminilor în *Odiseea*, înțeleasă ca unul dintre primele documente reprezentative ale civilizației burgheze occidentale. În centru se situează conceptele de sacrificiu și de renunțare, prin care se revelează concomitent diferența și unitatea dintre natura mitică și dominația rațională a naturii. Cel de-al doilea excurs se referă la Kant, Sade și Nietzsche, cei care au desăvîrșit Luminile la modul implacabil. El arată cum supunerea de către subiectul despotic a tot ce este natural culminează în dominația obiectivității, a naturii oarbe. Această tendință nivelează toate antinomiile gîndirii burgheze și cu precădere pe aceea dintre rigoarea morală și amoralitatea absolută.

Capitolul consacrat industriei culturale expune regresiunea Luminilor în ideologie, proces ce-și găsește expresia paradigmatică în cinematograf și radio. Luminile constau în aceste cazuri mai cu seamă în calculul efectelor și în tehnica producției și difuzării; conform conținutului său real, ideologia se consumă în idolatrizarea ordinii date și a puterii ce controlează tehnologia. În tratarea acestei contradicții, industria culturală este luată mai în serios decît și-ar fi dorit-o ea însăși. Dar, pentru că invocarea propriului caracter comercial și adeziunea la un adevăr atenuat au devenit de mult o scuză prin care aceasta se sustrage de la responsabilitatea pentru minciuna pe care o răspîndește, analiza noastră este direcționată asupra pretenției emise în mod obiectiv de respectivele produse, cum că ar constitui creații estetice și astfel reprezentări ale adevărului.

Prin deşertăciunea unei atari pretenţii iese în evidenţă monstruozitatea societăţii. Mai mult decît alte capitole, cel despre industria culturală are caracter fragmentar.

Analiza sub formă de teze consacrată elementelor antisemitismului se apleacă asupra revenirii civilizaţiei Luminilor la barbarie în realitatea ei. Nu doar tendinţa ideală, ci şi cea practică spre autodistrugere au aparţinut dintotdeauna raţionalităţii, şi aceasta nu doar în faza în care aceea se manifestă în toată cruzimea ei. Din această perspectivă este propusă o preistorie filozofică a antisemitismului. „Iraţionalismul" său este dedus din chiar esenţa raţiunii dominante şi din lumea corespunzătoare imaginii acesteia. „Elementele antisemitismului" se află în relaţie nemijlocită cu studiile empirice întreprinse de Institutul de Cercetări Sociale, fundaţia întemeiată şi menţinută în viaţă de Felix Weil, instituţie fără de care nu doar cercetările noastre, ci şi o bună parte a travaliului teoretic al emigranţilor germani, continuat în ciuda lui Hitler, n-ar fi fost posibile. Primele trei teze le-am elaborat împreună cu Leo Löwenthal, împreună cu care am lucrat la mai multe întreprinderi ştiinţifice încă din primii noştri ani la Frankfurt.

În partea finală sînt publicate note şi schiţe ce ţin fie de contextul teoretic al capitolelor anterioare, în care n-au putut fi integrate, fie de problematica unor lucrări viitoare. Cele mai multe se referă la o antropologie dialectică.

Los Angeles, California, mai 1944

Cartea nu aduce nici un fel de modificări esenţiale ale textului pe care l-am încheiat încă în timpul războiului. Am mai adăugat doar cea din urmă teză din „Elementele antisemitismului".

iunie 1947

MAX HORKHEIMER THEODOR W. ADORNO

Conceptul Luminilor

Luminile, înțelese în sensul cel mai larg drept gîndire a progresului, și-au propus dintotdeauna să-i elibereze pe oameni de teamă și să-i instituie ca stăpîni. Dar pămîntul pe deplin luminat radiază sub semnul unui triumfal dezastru. Programul Luminilor a constat în demitizarea lumii. Ele și-au propus să distrugă miturile și să înlocuiască închipuirea prin știință. Bacon, „tatăl filozofiei experimentale“[1], a strîns la un loc toate aceste motive. El îi disprețuiește pe adepții tradiției, care „mai întîi cred că alții știu ceea ce ei nu știu; și apoi că ei înșiși știu ceea ce, de fapt, nu știu. Și totuși, credulitatea, aversiunea față de îndoială, superficialitatea în răspunsuri, ostentația în afișarea culturii, sfiala în a contrazice, meschinăria, indolența în propriile cercetări, fetișismul verbal, stagnarea la nivelul rezultatelor parțiale: acestea și altele asemenea au împiedicat căsnicia fericită dintre intelectul uman și natura lucrurilor, cuplîndu-l pe cel dintîi cu noțiuni găunoase și experimente incoerente: se pot ușor imagina fructul și urmașii unei atari glorioase însoțiri. Tiparnița, o invenție grosolană; tunul, una ce plutea în aer; busola, cunoscută într-o anume măsură dinainte: dar cîte schimbări n-au adus cu sine aceste trei invenții – una în starea științelor, cealaltă în purtarea războiului, a treia în finanțe, comerț și navigație! Și vă spun vouă că toate nu sînt decît un fruct al hazardului. Superioritatea omului rezidă așadar în cunoaștere, fapt deasupra oricărei îndoieli. Sînt adunate acolo o mulțime de lucruri pe care regii, cu toate comorile lor, nu le pot cumpăra, asupra cărora poruncile lor nu au nici o

---

1. Voltaire, *Lettres Philosophiques XII. Œuvres complètes*, Ed. Garnier, Paris, 1879, vol. XXII, p. 118.

putere, despre care emisarii și spionii lor nu pot raporta nimic și ale căror tărîmuri de origine marinarii și exploratorii lor nu le pot atinge. Astăzi ne închipuim că stăpînim natura, dar, în realitate, sîntem supuși constrîngerilor ei; dacă însă ne-am lăsa conduși de ea în invențiile noastre, am putea-o domina în practică"[2].

În ciuda faptului că era străin de matematică, Bacon a sesizat corect tendințele științei de după dînsul. Însoțirea fericită dintre intelectul uman și natura lucrurilor, pe care o avea în vedere, este una patriarhală: intelectul, care înfrînge superstiția, are a domina natura demistificată. Cunoașterea, ce constituie putere, nu suportă limite, nici în înrobirea creaturii umane și nici în complezența vizavi de stăpînii lumii. Așa cum servește tuturor scopurilor economiei burgheze în fabrică sau pe cîmpul de bătălie, ea stă la dispoziția tuturor întreprinzătorilor, indiferent de origini. Regii nu dispun de tehnică mai lesne decît negustorii: ea este la fel de democratică precum sistemul economic, alături de care se dezvoltă. Tehnica constituie esența acestei cunoașteri. Ea nu vizează concepte și imagini, nici satisfacția înțelegerii lucrurilor, ci metoda, exploatarea muncii altora, capitalul. Numeroasele lucruri conservate de cunoaștere și după Bacon nu reprezintă nici ele altceva decît instrumente: radioul ca presă de tipar sublimată, avionul de vînătoare ca artilerie mai eficace, teleghidajul ca busolă mai sigură. Ceea ce oamenii vor să învețe de la natură este modul de a o utiliza, pentru a o domina integral, și, împreună cu ea, pe ceilalți oameni. Nimic altceva nu contează. Neîndurătoare cu ele însele, Luminile au anihilat și ultimul rest al propriei conștiințe de sine. Doar acea gîndire ce se torturează pe ea însăși este suficient de dură pentru a înlătura miturile. În fața triumfului actual al factologiei, pînă și credoul nominalist al lui Bacon ar fi suspect de metafizică și s-ar vedea învinuit

---

2. Bacon, *In Praise of Knowledge. Miscellaneous Tracts Upon Human Philosophy. The Works of Francis Bacon*, Ed. Basil Montagu, London, 1825, vol. I, pp. 254 și urm.

de vanitatea pe care acesta o reproșa scolasticii. Puterea și cunoașterea sînt sinonime[3]. Pentru Bacon, ca și pentru Luther, sterila fericire a cunoașterii este voluptate. Importantă nu este acea satisfacție pe care oamenii o numesc adevăr, ci *„operation"*, procedura eficace; „adevăratul țel și adevărata misiune a științei" nu constau în „discursuri plauzibile, distractive, onorabile sau pline de efect ori în argumente ale evidenței, ci în acțiune, în muncă și în descoperirea unor amănunte necunoscute înainte, destinate unei mai bune întocmiri și reazemului în viață"[4]. Taina nu are a exista, dar nici dorința de a o revela.

Dezvrăjirea lumii înseamnă lichidarea animismului. Xenofanes îi batjocorește pe zeii cei numeroși pentru că semănau în contingență și în rele cu oamenii care îi inventaseră, iar logica cea mai recentă denunță cuvintele fixate de limbaj drept monede false, de înlocuit mai curînd cu jetoane neutre. Lumea devine un haos, iar sinteza înseamnă salvare. Nici o deosebire nu are a persista între un animal totemic, visurile vizionarului și ideea absolută. Pe drumul către știința modernă, oamenii renunță la sens. Ei înlocuiesc conceptul cu formula, cauza cu regula și probabilitatea. Cauzalitatea a reprezentat un ultim concept filozofic cu care critica științifică s-a lăsat măsurată, deoarece, dintre vechile idei, doar ea s-a mai supus unei asemenea judecăți, cea mai tîrzie formă de secularizare a principiului creator. A defini substanța și calitatea, activitatea și suferința, Fiindul și existența conform cu spiritul fiecărei epoci constituia după Bacon sarcina filozofiei, dar știința se putea lipsi deja de asemenea categorii. Ele fuseseră depășite ca *idola theatri* ai vechii metafizici și, chiar și în epoca lor, au fost considerate monumente ale esențelor și forțelor preistoriei. Pe atunci miturile erau cele care explicau și îmbinau viața și moartea. Categoriile prin care filozofia occidentală a definit ordinea veșnică a naturii s-au substituit lui Oknos și Persephone,

---

3. Vezi Bacon, *Novum Organum, op. cit.*, vol. XIV, p. 31.
4. Bacon, *Valerius Terminus, of the Interpretation of Nature. Miscellaneous Tracts, op. cit.*, vol. I, p. 281.

Ariadnei și lui Nereus. Cosmologiile presocratice marchează momentul tranziției. Umiditatea, indiviziunea, aerul, focul, considerate acolo materie originară a naturii, constituie deja raționalizări ale viziunii mitice. La fel cum imaginile zămislirii din șuvoiul apei și pămînt, migrate de la Nil pînă la greci, s-au convertit în principii hilozoice, în elemente, tot așa și multitudinea ambiguă a demonilor mitici s-a spiritualizat în formele pure ale esențelor ontologice. Prin ideile lui Platon au fost acaparați de către logosul filozofic înșiși patriarhalii zei din Olimp. Luminile au recunoscut însă vechile stihii în moștenirea platoniciană și aristoteliciană a metafizicii și au tratat drept superstiție pretenția universaliilor de a exprima adevărul. În autoritatea conceptelor generale ele credeau a întrezări încă teama de demoni, prin ale căror reprezentări oamenii încercau, în ritualuri magice, să influențeze natura. De aici încolo materia avea să fie dominată, în fine, dincolo de iluzia unor forțe imanente acesteia și dotate cu calități oculte. Pentru Lumini, tot ceea ce nu se supune criteriilor calculului și utilității trece drept suspect. Din clipa cînd au putut evolua nestînjenite de vreo constrîngere exterioară, nimic nu le-a mai putut stăvili. În aceste condiții, propriile idei despre drepturile omului n-au avut un destin diferit de acela al vechilor universalii. Orice rezistență intelectuală opusă Luminilor nu face decît să le amplifice forța[5]. Aceasta ține de faptul că Luminile se recunosc chiar și în mituri. Oricare ar fi miturile pe care le invocă o asemenea rezistență, ele ajung să certifice, prin chiar faptul că gestul opoziției le transformă în argumente, principiul raționalității distructive pe care îl reproșează Luminilor. Luminile sînt totalitare.

Ele au considerat dintotdeauna antropomorfismul, proiecția subiectivității asupra naturii[6], drept fundament al mitului.

---

5. Vezi Hegel, *Phänomenologie des Geistes. Werke*, vol. II, pp. 410 și urm.
6. Xenophan, Montaigne, Hume, Feuerbach și Salomon Reinach sînt de acord asupra acestui punct. *Cf.* Reinach, *Orpheus*, from the French by F. Simmons, London și New York, 1909, pp. 6 și urm.

Supranaturalul, spiritele și demonii, ar constitui așadar oglindiri ale oamenilor speriați de fenomenele naturale. Numeroasele figuri mitice pot fi, conform Luminilor, aduse la același numitor al subiectului. Răspunsul lui Oedip dat ghicitorii Sfinxului: „Acesta-i omul" va fi repetat la modul stereotip de către Lumini, indiferent dacă omul reprezintă un sens obiectiv, coordonatele unei ordini anume, teama de forțe ostile sau speranța mîntuirii. Luminile nu recunosc statutul existențial sau evenimențial decît aceluia ce se lasă înregistrat ca unitate; idealul lor este sistemul, din care se deduce totul și orice. Din acest punct de vedere, versiunea raționalistă a Luminilor nu se deosebește de cea empiristă. În ciuda diferențelor de interpretare a axiomelor de către diferitele școli, structura totalității cunoașterii a fost mereu aceeași. Postulatul lui Bacon cu privire la *una scientia universalis*[7] rămîne ostil, în ciuda pluralismului domeniilor de cercetare, față de tot ceea ce nu se lasă unificat, la fel cum leibniziana *mathesis universalis* antipatizează discontinuitatea. Multiplicitatea formelor se reduce la poziție și îmbinare, istoria la faptă, lucrurile la materie. Chiar și Bacon consideră că trebuie să existe o relație logică evidentă prin intermediul gradelor de generalitate între principiile superioare și propozițiile bazate pe observație. De Maistre îl ironizează, spunînd despre el că ar întreține *„une idole d'échelle"*[8]. Logica formală a reprezentat marea școală a unificării. Ea a oferit luminiștilor schema conform căreia lumea este una calculabilă. Echivalarea mitologizantă a ideilor cu numerele din scrierile ultime ale lui Platon exprimă nostalgia demitizărilor dintotdeauna: numărul a devenit canonul Luminilor. Aceleași ecuații domină justiția burgheză și schimbul de mărfuri. „Nu cumva regula după care «*Si inequalibus aequalia addas, omnia erunt inaequalia*» constituie un principiu valabil atît în justiție, cît și în matematică? Și nu cumva există o veritabilă concordanță

---

7. Bacon, *De augmentis scientiarum*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 152.
8. *Les Soirées de Saint-Petersbourg. 5ième entretien. Œuvres complètes.* Lyon, 1891, vol. IV, p. 256.

între justiția comutativă și cea distributivă, pe de o parte, și proporțiile geometrice și aritmetice pe de alta?"[9] Societatea burgheză este una dominată de echivalență. Ea face comparabilă eterogenitatea, reducînd-o la cantități abstracte. Pentru Lumini, ceea ce nu se divide printr-un număr, sau finalmente prin unu, nu este decît iluzie; pozitivismul modern îl expediază către poezie. De la Parmenide și pînă la Russel deviza rămîne unitatea. Cuvîntul de ordine este distrugerea zeilor și a calităților.

Dar miturile care au căzut victimă Luminilor au fost ele însele produsul acestora. În calculul științific al întîmplării, evidența pe care gîndirea o ținea cîndva cu ajutorul miturilor va fi anulată. Mitul își dorea să refere, să numească, să nareze originile: pe această cale să reprezinte, să fixeze, să explice. Odată cu consemnarea și culegerea miturilor, această tendință a sporit. Ele s-au transformat de timpuriu din informație în doctrină. Fiecare ritual include o reprezentare a evenimentului și a acelui proces ce urmează să fie influențat de către magie. În cele mai vechi eposuri ale popoarelor acest element teoretic al ritualului s-a autonomizat. Miturile, în forma în care le-au descoperit autorii tragici, se aflau deja sub semnul acelei discipline și puteri pe care Bacon a celebrat-o ca finalitate. Spiritelor și demonilor locali li s-au substituit cerul cu întreaga sa ierarhie, practicile incantatorii ale vrăjitorului și tribului au fost înlocuite prin sacrificiul ierarhizat și munca la comandă a sclavilor. Zeitățile Olimpului nu mai sînt în mod nemijlocit identice cu elementele, ci le semnifică. La Homer, Zeus guvernează cerul și mersul zilei, Apollon diriguiește soarele, iar Helios și Eos se situează deja la limita alegoriei. Zeii se separă de materiile ale căror esențe sînt. Fiindul se scindează în *logos*, care, odată cu progresul filozofiei, se retrage în monadă, simplu punct de referință, și, respectiv, în masa tuturor lucrurilor și creaturilor exterioare. Diferența unică dintre propria existență și realitate le înghite pe toate celelalte. Lumea este supusă

---

9. Bacon, *Advancement of Learning*, *op. cit.*, vol. II, p. 126.

omului fără a ține seama de diferențe. Aici, Geneza iudaică se întîlnește cu religia Olimpului. „...să stăpînească peste peștii mării și peste păsările cerului și peste dobitoace și peste tot pămîntul și peste toate jivinele care se tîrăsc pe pămînt."[10] „O, Zeus, părinte Zeus, a ta este stăpînirea cerului și tu cuprinzi cu privirea toată lucrarea oamenilor, nelegiuită sau dreaptă, și nu mai puțin jocul dobitoacelor, iar credința o prețuiești din cale-afară."[11] „Căci așa este dat, ca unul să ispășească imediat, iar altul mai tîrziu; iar dacă vreunul ajunge să scape și blestemul zeilor nu-l ajunge, acesta se va împlini fără îndoială, încît nevinovați – fie copiii, fie seminția sa – vor plăti pentru el."[12] Doar cel ce se supune necondiționat rezistă în fața zeilor. Trezirea subiectului este răscumpărată prin recunoașterea puterii ca principiu al tuturor relațiilor. În fața unității unui asemenea raționament, diferența dintre zeu și om pălește și cade într-o irelevanță asupra căreia rațiunea a atras consecvent atenția încă de la cea dintîi critică a lui Homer. În calitate de stăpîni ai naturii, Dumnezeu creatorul și spiritul ordonator se asemuiesc. Asemănarea omului cu Dumnezeu constă în suveranitatea asupra existenței, în privirea sa de stăpîn, în poruncă.

Mitul se preface în Lumini, iar natura în pură obiectivitate. Oamenii plătesc sporirea puterii lor cu înstrăinarea de obiectul asupra căruia își exercită puterea. Luminile se comportă cu lucrurile precum dictatorul cu ființele umane. El le cunoaște în măsura în care le poate manipula. Omul științei cunoaște lucrurile în măsura în care le poate face. Pe această cale, În-Sinele lor devine unul Pentru-Dînsul. În această metamorfoză, esența lucrurilor se dezvăluie ca fiind mereu aceeași, ca substrat al dominației. Această identitate constituie unitatea naturii. Nici ea și nici unitatea subiectului n-au fost presupuse de

---

10. *Geneza I*, 26. Versiunea în limba română: *Biblia adică dumnezeiasca Scriptură*, traducere de Vasile Radu și Gala Galaction, București, 1939, p. 2.
11. Archilochos, fr. 87, citat de Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, vol. II, partea 1, Leipzig, 1911, p. 18.
12. Solon, fr. 13,25, *op. cit.*, p. 20.

invocația magică. Riturile șamanilor se adresau vîntului, ploii, șarpelui de-afară și demonului din bolnav, și nu materiei sau specimenelor. Spiritul dedat la magie nu era unul identic cu sine; el se schimba odată cu măștile de cult, ce trebuiau să semene cu spiritele foarte numeroase. Magia este neadevăr sîngeros, dar ea nu neagă dominația travestindu-se în purul adevăr și procedînd ca și cum ar fi temelia lumii supuse puterii sale. Vrăjitorul îi imită pe demoni; pentru a-i înfricoșa sau a-i îmbuna, el se arată înfricoșător sau blînd. Chiar dacă misiunea sa este imitația, el n-a pretins niciodată – cum o face omul civilizat, ale cărui modeste terenuri de vînătoare se solidifică într-un cosmos unic, simbol a tot ce poate însemna pradă – că ar fi chipul puterii invizibile. Abia în această ipostază omul atinge acea identitate a Sinelui ce nu se mai poate pierde în identificarea cu Celălalt, identitate pe care o ia în posesie, o dată pentru totdeauna, ca pe o mască impenetrabilă. În fața acestei identități a spiritului și a corelatului său, unitatea naturii, belșugul calităților este condamnat la dispariție. Natura despuiată de calități devine materia haotică a clasificării pure și simple, iar Eul atotputernic doar posesie, identitate abstractă. Magia implică o reprezentare specifică. Ceea ce se întîmplă cu sulița inamicului, cu părul și numele său, se va întîmpla concomitent persoanei sale, iar în locul zeului este masacrat animalul de jertfă. Substituția sacrificială marchează un pas în direcția logicii discursive. Chiar dacă ciuta jertfită în locul fecioarei și mielul sacrificat în locul noului născut ar putea poseda calități particulare, ele reprezintă deja specia. Animalele poartă în ele caracterul accidental al specimenului. Dar sacralitatea lui *hic et nunc*, unicitatea alesului în care se topește locțiitorul, îl diferențiază pe acesta din urmă în mod radical, îl face de neînlocuit în acțiunea de înlocuire. Știința a fost cea care a pus capăt unei atari situații. Ea nu admite reprezentativitatea: animalele de jertfă nu pot fi nicidecum zeul. Reprezentativitatea se transformă în fungibilitate universală. Un atom nu este dezintegrat ca reprezentant, ci ca eșantion al materiei, iar iepurele nu trece prin supliciul laboratorului ca locțiitor

al cuiva, ci doar ca specimen. Deoarece în știința funcțională deosebirile sînt atît de fluide, încît toate lucrurile se pierd în materia unică, obiectul științei se pietrifică, ceea ce face ca ritualul rigid de odinioară să pară mlădios, de vreme ce substituia unui lucru un alt lucru. Lumea magiei mai conținea încă diferențe, ale căror urme au dispărut pînă și în limbă[13]. Afinitățile multiple din sfera Fiindului sînt suprimate prin simpla relație dintre subiectul dătător de sens și obiectul lipsit de sens, dintre semnificația rațională și accidentalul purtător al semnificației. La nivelul magiei, visul și imaginea nu contau ca simplu semn al lucrului, ci treceau drept legate de acesta prin asemănare sau prin nume. Relația nu este aici una de intenționalitate, ci una de înrudire. Ca și știința, magia urmărește niște finalități, însă o face prin *mimesis*, nu distanțîndu-se progresiv de obiect. Ea nu se întemeiază cîtuși de puțin în „atotputernicia gîndirii", pe care, pasămite, omul primitiv și-ar atribui-o precum nevroticul[14]; în acest caz, în care ideile și realitatea nu sînt în mod radical separate, nici că se poate vorbi despre o „supraestimare a proceselor sufletești împotriva realității". Acea „încredere nestrămutată în posibilitatea dominării lumii"[15], pe care Freud o atribuia în chip anacronic magiei, corespunde abia acelei dominații a lumii ce se conformează principiului realității și se realizează prin rafinarea științei. Pentru înlocuirea practicilor localizate ale vraciului prin tehnologia industrială universală, a fost necesară mai întîi autonomizarea gîndirii față de obiect, manifestă în adecvarea Eului la realitate.

Mitul solar, patriarhal, este el însuși, ca totalitate dezvoltată în limbaj, a cărei pretenție de adevăr înlătură vechea credință mitică și religia populară, o expresie a Luminilor, cu care Luminile

---

13. *Cf.*, de exemplu, H. Lowie, *An Introduction to Cultural Anthropology*, New York, 1940, pp. 344 și urm.
14. *Cf.* Freud, *Totem und Tabu. Gesammelte Werke*, vol. IX, pp. 106 și urm. Versiunea în limba română: Sigmund Freud, *Totem și Tabu* (*Opere 4*), traducere de Roxana Melnicu, București, 2000, pp. 283 și urm.
15. *Op. cit.*, p. 110. Versiunea în limba română: p. 284.

filozofiei se pot măsura nemijlocit. Lui i se vor plăti acum toate polițele. Mitologia însăși a declanșat procesul neîncetat al Luminilor, în care, cu implacabilă necesitate, fiecărei opinii teoretice i se reproșează permanent de către o critică distructivă a nu fi decît superstiție, pînă într-acolo încît pînă și conceptul spiritului, al adevărului, chiar și al Luminilor sînt tratate ca magie animistă. Principiul fatalei necesități, căreia îi cad victime eroii mitologici și care se dezvoltă ca o consecință logică a sentinței oracolului, nu domină doar, purificat pînă la stringența logicii formale, în fiecare sistem raționalist al filozofiei occidentale, ci dirijează și succesiunea sistemelor, ce începe cu ierarhia zeilor și perpetuează, într-un continuu amurg al idolilor, mesajul identic de revoltă la adresa lipsei de justiție. Tot astfel cum miturile implică deja Luminile, și Luminile se încurcă tot mai adînc, cu fiecare pas, în mitologie. În vreme ce-și extrag întreaga materie din miturile pe care le distrug, ajung, judecîndu-le, să cedeze vrăjii lor. Ele țin să se sustragă procesului sorții și pedepsei, pedepsind procesul însuși. Tot ce se întîmplă în mituri are a ispăși pentru că s-a întîmplat. La fel se petrec lucrurile și în sfera Luminilor: de-ndată ce a avut loc, faptul este redus la neant. Doctrina echivalenței dintre acțiune și reacțiune a afirmat puterea repetiției asupra existenței mult după ce oamenii s-au desprins de iluzia că s-ar putea identifica prin repetiție cu o existență repetitivă și că, pe această cale, ar fi capabili să se sustragă puterii acesteia. Cu cît însă iluzia magică se risipește, cu atît mai necruțător repetiția ce-și zice lege îl subjugă pe individ în ciclul care, obiectivat în legea naturii, pare să-i garanteze aceluia exercițiul liber al subiectivității. Principiul imanenței, al explicației fiecărei întîmplări ca repetiție, principiu pe care Luminile îl promovează împotriva imaginației mitice, constituie însuși principiul mitului. Înțelepciunea aridă conform căreia nimic nu-i nou sub soare, deoarece toate zarurile unui joc absurd au fost deja aruncate, toate marile idei au fost deja gîndite, descoperirile posibile pot fi anticipate, iar oamenii sînt condamnați prin adaptare la autoconservare – această aridă înțelepciune nu face decît s-o reproducă pe cea

fantastică, pe care pretinde a o respinge: sancţiunea destinului, ce restaurează implacabil, prin răzbunare, ceea ce deja a fost. Ceea ce ar putea fi altfel se reduce la identitate. Acesta este verdictul care trasează critic limitele experienţelor posibile. Identitatea a orice cu orice se plăteşte prin aceea că nimic nu mai poate fi concomitent identic cu sine însuşi. Luminile dărîmă nedreptatea vechii inegalităţi, absolutismul dominaţiei, dar le perpetuează concomitent în medierea universală, în referinţa fiecărui obiect existent la oricare altul. Ele trimit la ceea ce Kierkegaard slăvea în etica sa protestantă, ca şi la ceea ce reprezintă în ciclul legendelor lui Heracle unul dintre arhetipurile puterii mitice: amputarea incomensurabilităţii. Nu doar că se dizolvă calităţile în gîndire, ci oamenii sînt constrînşi la o veritabilă conformitate. Binefacerea faptului că piaţa nu mai ţine seama de originea socială a individului se compensează de către subiectul schimbului prin aceea că va trebui să-şi lase modelate posibilităţile conferite prin originea socială de către producţia de mărfuri procurabile pe piaţă. Oamenilor le-a fost dăruită individualitatea ca Sine unic, diferit de al celorlalţi, în aşa fel încît, cu atît mai sigur, să devină acelaşi Eu al celorlalţi. Dar pentru că Sinele individual n-a dispărut niciodată cu desăvîrşire, Luminile au simpatizat mereu, chiar şi după epoca liberalismului, cu constrîngerea socială. Unitatea colectivităţii manipulate se întemeiază pe negarea fiecărui element individual, ea este caricatura unei societăţi capabile să individualizeze. Hoarda, ce revine în tipul de organizare a Tineretului Hitlerist, nu constituie regres în vechea barbarie, ci triumful egalităţii represive, rezultatul evoluţiei egalităţii în drepturi către inegalitatea între egali. Mitul contrafăcut al fasciştilor se demască în calitate de mit genuin al preistoriei, în măsura în care acesta s-a mulţumit să contemple răzbunarea, în timp ce varianta sa falsă a şi aplicat-o orbeşte victimelor. Fiecare încercare de a frînge silnicia naturii prin înfrîngerea naturii nu conduce decît la o şi mai mare dependenţă de constrîngerile ei. În acest chip a derapat civilizaţia europeană. Abstracţia, instrumentul Luminilor, se comportă cu obiectele

sale precum destinul al cărui concept ea îl suprimă: le lichidează. Sub dominația nivelatoare a abstracției, ce instituie repetabilitatea tuturor obiectelor în natură, și a industriei, pentru care aceea o prepară, oamenii eliberați devin ei înșiși „turma“ despre care Hegel[16] spunea că ar fi produsul Luminilor.

Distanța subiectului față de obiect, premisă a abstracției, se întemeiază în distanța față de obiect pe care stăpînul o dobîndește prin intermediul celui dominat. Cînturile lui Homer și imnurile din Rig-Veda datează din epoca dominației teritoriale și a punctelor fortificate, prin care populațiile războinice s-au impus asupra masei autohtonilor învinși[17]. Zeul cel mai puternic între zei a apărut odată cu această lume civică în care regele, comandant al nobilimii înarmate, îi leagă de pămînt pe învinși, în vreme ce medici, ghicitori, meșteșugari, negustori se ocupă de relaționarea socială. Odată cu sfîrșitul vieții nomade, se instalează ordinea socială bazată pe stabilitatea proprietății. Dominația și munca se despart. Un proprietar precum Ulise „conduce de la distanță un personal numeros și meticulos repartizat, cuprinzînd văcari, oieri, porcari și servitori. Pe seară, cînd vede cîmpia luminîndu-se cu mii de focuri, poate merge liniștit la culcare: știe că slugile sale credincioase veghează pentru a ține departe sălbăticiunile și a-i alunga pe tîlhari de pe pămînturile pe care sînt datori să le păzească“[18]. Generalitatea ideilor, așa cum le dezvoltă logica discursivă, dominația în sfera conceptuală, se instaurează pe temelia dominației reale. Substituindu-se moștenirii magice, vechilor reprezentări difuze, unitatea conceptuală exprimă condiția unei vieți determinate de oamenii liberi și rînduite prin comandă. Sinele, care a deprins ordinea și subordonarea ca urmare a supunerii lumii, nu a întîrziat să amalgameze adevărul cu gîndirea clasificantă, fără ale cărei distincții precise acest adevăr nu poate exista.

16. *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, p. 424.
17. *Cf.* W. Kirfel, „Geschichte Indiens“, în: *Propyläenweltgeschichte*, vol. III, p. 261, și G. Glotz, „Histoire grecque“, vol. I, în: *Historie ancienne*, Paris, 1938, pp. 137 și urm.
18. G. Glotz, *op. cit.*, p. 140.

Odată cu vraja mimetică, el a tabuizat cunoașterea ce percepe realmente obiectul. Ura lui vizează imaginea depășitei lumi preistorice și a fericirii ei imaginare. Zeii chtonieni ai băștinașilor sînt trimiși în iadul în care se transformă pămîntul sub religia solară a luminii lui Indra și Zeus.

Cerul și iadul sînt însă strîns legate. Tot așa cum numele Zeus s-a atribuit, în culte care nu se exclud, concomitent unui zeu subteran și unuia al luminii[19], și tot așa cum zeii olimpieni au întreținut tot soiul de relații cu cei chtonieni, nici puterile binelui și răului, salvarea și nenorocirea n-au fost inițial despărțite într-un chip deslușit. Înlănțuirea lor semăna cu cea dintre apariție și dispariție, viață și moarte, vară și iarnă. Indeterminarea tulbure a principiului religios, care a fost venerat în stadiile primitive cunoscute ale omenirii sub numele de *mana* se prelungește pînă către lumea strălucitoare a religiei grecești. Ca primitiv și nediferențiat apare tot ce este necunoscut, străin: ceea ce transcende limitele experienței directe, ceea ce în obiecte constituie mai mult decît realitatea lor dinainte cunoscută. Omul primitiv resimte drept supranaturală nu vreo substanță spirituală opusă celei materiale, ci complexitatea naturalului în raport cu un element individual al acestuia. Urletul de groază prin care este receptat neobișnuitul îi va deveni nume. El fixează transcendența necunoscutului față de ceea ce este cunoscut și, odată cu ea, groaza ca ipostază a sacralității. Dedublarea naturii în aparență și esență, efect și forță – dedublare ce face posibile atît mitul, cît și știința –, provine din teama oamenilor, a cărei expresie va sluji drept explicație. Nu sufletul este cel transferat în natură, așa cum voia să ne facă psihologismul să credem; *mana*, spiritul în mișcare, nu constituie o proiecție, ci ecoul supremației reale a naturii în sufletele plăpînde ale sălbaticilor. Ruptura dintre însuflețit și neînsuflețit, popularea unor locuri anume cu demoni

---

19. *Cf.* Kurt Eckermann, *Jahrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie*, Halle, 1845, vol. I, p. 241, și O. Kern, *Die Religion der Griechen*, Berlin, 1926, vol. I, pp. 181 și urm.

și zei își au originea în acest pre-animism. El prefigurează deja separarea subiectului de obiect. Dacă un copac nu mai trece drept un simplu copac, ci drept mărturie a altceva, ca adăpost pentru *mana*, limbajul va exprima contradicția conform căreia ceva este el însuși și în același timp alt-ceva, identic și non-identic[20]. Prin intermediul divinității, discursul se transformă din tautologie în limbaj. Conceptul, definit de obicei drept unitate caracteristică a ceea ce se cuprinde sub denumirea lui, a fost de la bun început mai curînd un rezultat al acelei gîndiri dialectice conform căreia fiecare lucru este întotdeauna ceea ce este prin aceea că devine ceea ce nu este. Aceasta a fost forma originară a definiției obiective ce desparte conceptul de lucru, definiție deja prezentă într-o formă evoluată în eposul homeric și care se reîntoarce în știința pozitivă modernă. Doar că această dialectică rămîne neputincioasă atît timp cît se ivește din strigătul de groază care constituie dedublarea, tautologia groazei înseși. Zeii nu-l pot absolvi pe om de teama din ale cărei sunete pietrificate ei își trag numele. Omul se va elibera de teamă doar atunci cînd nimic nu-i va mai fi necunoscut. Aceasta decide calea pe care o va lua demitizarea, calea Luminilor, ce identifică însuflețitul cu neînsuflețitul, tot așa cum mitul identifică neînsuflețitul cu însuflețitul. Luminile reprezintă teroarea mitică radicalizată. Imanența pură a pozitivismului, cel din urmă produs al lor, nu este altceva decît ceea ce s-ar putea numi un tabu universal. Nimic n-are a rămîne pe dinafară, căci simpla reprezentare a acestui dinafară constituie însuși izvorul fricii. Cînd răzbunarea omului primitiv pentru uciderea unuia dintre ai săi se lasă potolită prin admiterea ucigașului în propria familie[21], aceasta înseamnă, în ambele cazuri, că sîngele străin va fi absorbit de propriul

---

20. Astfel interpretează Hubert și Mauss „simpatia“ și *mimesis*-ul: *„L'un est le tout, tout est dans l'un, la nature triomphe de la nature“* – H. Hubert și M. Mauss, „Théorie générale de la Magie“, *L'Année sociologique*, 1902-1903, p. 100.
21. *Cf.* Westermarck, *Ursprung und Entwiclung der Moralbegriffe*, Leipzig, 1913, vol. I, p. 402.

sînge, instaurînd astfel imanența. Dualismul mitic nu încalcă orizontul existenței. Lumea dominată totalmente de *mana*, ca și mai tîrziu lumile miturilor indiene și grecești, sînt inevitabil și veșnic identice. Fiecare naștere se plătește cu moartea, fiecare fericire cu nefericirea. Oamenii și zeii n-au decît să încerce în puținul timp ce le stă la dispoziție să-și influențeze sorții altfel decît le-o impune ursita oarbă, dar finalmente existența îi va învinge. Chiar și justiția lor, smulsă fatalității, îi poartă trăsăturile; ea corespunde privirii pe care oamenii, atît cei primitivi, cît și grecii și barbarii, o îndreaptă asupra lumii înconjurătoare dinspre o societate a represiunii și mizeriei. De aceea vina și pedeapsa, fericirea și nefericirea contează pentru justiția mitică și nu mai puțin pentru cea a Luminilor drept termeni ai aceleiași ecuații. Justiția face loc legii. Șamanul alungă pericolul prin intermediul imaginii acestuia. Instrumentul său este echivalența. În lumea civilizată, ea este aceea care reglementează pedeapsa și meritul. Reprezentările miturilor trimit și ele fără excepție la fenomene naturale. Tot așa cum constelația Gemenilor, ca și toate simbolurile dualității, amintește de ciclul ineluctabil al naturii, simbolizat din vechime de oul din care Gemenii s-au ivit, balanța din mîna lui Zeus, ce simbolizează justiția întregii lumi patriarhale, trimite pur și simplu la natură. Pasul de la haos la civilizație, în care condițiile naturale nu-și mai exercită puterea nemijlocit, ci prin conștiința oamenilor, nu a schimbat nimic în principiul echivalenței. Ba mai mult, oamenii au ispășit pentru acest pas, ajungînd să venereze tocmai ceea ce, cu tot cu celelalte creaturi, i-a subjugat. Fetișurile erau aservite cîndva legii echivalenței. Astăzi echivalența însăși devine fetiș. Legătura de pe ochii Justiției nu înseamnă doar că nimeni n-are a interveni în împărțirea dreptății, ci și că aceasta nu s-a născut din libertate.

Doctrina preoților a fost simbolică, în sensul că aici semnul și imaginea coincideau. Cum o dovedesc hieroglifele, cuvîntul a îndeplinit inițial și funcțiunea imaginii. Această funcțiune

a fost transferată către mituri. Miturile și riturile magice semnifică natura în continuă reînnoire. Ea se află în centrul simbolismului: o stare a Fiindului sau un proces prezentate ca veșnice, pentru că se reactualizează mereu în realizarea lor ca simbol. Însușirea de a fi inepuizabile, înnoirea constantă, permanența semnificării constituie nu doar caracteristici ale tuturor simbolurilor, ci însuși conținutul lor. Reprezentările creației în care lumea se ivește din Mama originară, din Vacă sau din Ou sînt, spre deosebire de Geneza iudaică, simbolice. Batjocura anticilor la adresa zeilor prea de tot umani nu a afectat nucleul simbolului. Individualitatea nu epuizează esența divinităților. Ceva din *mana* a supraviețuit în zei; ei încarnează natura ca putere universală. Cu trăsăturile lor pre-animiste, ei pot fi regăsiți pînă în epoca Luminilor. Sub vălul pudic al olimpicei *chronique scandaleuse* a luat deja naștere doctrina despre amestecul, presiunea și șocul elementelor, ce se va constitui de-ndată în știință și va înfățișa miturile drept creații ale fanteziei. Odată cu separarea clară dintre știință și poezie, diviziunea muncii, înfăptuită pe această cale, se extinde asupra limbajului. Pentru știință, cuvîntul contează înainte de toate ca semn; ca sunet, imagine sau cuvînt propriu-zis, el se distribuie diferitelor arte, fără ca, adiționîndu-le, să poată fi restituit prin sinestezie sau prin arta totală. Ca semn, limbajul are a se resemna cu rolul unui instrument de calcul în vederea cunoașterii naturii și în acest sens trebuie să renunțe la pretenția de a-i semăna. Ca imagine, trebuie să se resemneze cu statutul de imitație și, pentru a fi pe de-a-ntregul natural, trebuie să renunțe la pretenția de cunoaștere a naturii. Odată cu progresul Luminilor, doar operele de artă autentice au reușit să evite simpla imitare a ceea ce deja există. Antiteza curentă dintre artă și știință, ce le desparte ca domenii ale culturii pentru a le ține laolaltă sub control, ajunge finalmente, în virtutea propriilor tendințe, să le plaseze, ca perfecte contrarii, în convergență. În interpretarea ei neopozitivistă, știința devine estetism, sistem de semne separate, lipsite de orice năzuință de a transcende sistemul: devine, cu alte cuvinte, jocul pe care

dintotdeauna matematicienii au fost mîndri să şi-l revendice în exclusivitate. De altfel, arta imitaţiei integrale s-a subordonat, pînă la nivelul tehnicilor, ştiinţei pozitiviste. Ea devine realmente o lume repetată, duplicare ideologică, reproducere obedientă. Separarea dintre semn şi imagine se dovedeşte inevitabilă. Ipostaziată însă necugetat şi complezent, ea antrenează ambele principii, izolate unul de celălalt, înspre distrugerea adevărului.

Prăpastia ce s-a căscat odată cu respectiva separare a fost sesizată de filozofie, care, raportîndu-se la relaţia dintre intuiţie şi concept, a încercat mereu s-o acopere: ea se defineşte tocmai prin această tentativă. De cele mai multe ori, ea s-a situat de partea de unde îi vine şi numele. Platon exilează poezia cu acelaşi gest cu care pozitivismul se descotoroseşte de teoria ideilor. Prin mult lăudata sa artă, spune el, Homer nu a reformat nici sfera publică şi nici pe cea privată, n-a cîştigat nici un război şi n-a făcut nici o invenţie. Nu se ştie nimic despre vreun pîlc de discipoli care l-ar fi respectat sau iubit. Arta trebuie înainte de orice să-şi dovedească utilitatea[22]. Imitaţia este pentru Platon, ca şi la evrei, condamnabilă. Raţiunea şi religia aruncă anatema asupra magiei. Chiar şi la o distanţă resemnată faţă de existenţă, ca artă, ea rămîne neonorabilă; cei care o practică se transformă în vagabonzi, nomazi dăinuind fără patrie între sedentari. Natura nu trebuie influenţată asimilînd-o, ci luînd-o în stăpînire prin muncă. Opera de artă mai are încă în comun cu magia faptul că-şi stabileşte un teritoriu propriu, închis şi sustras existenţei profane. Aici guvernează legi proprii. Precum vrăjitorul care, înainte de a porni ceremonialul, delimitează de restul lumii locul unde urmează să se desfăşoare forţele sacrului, şi opera de artă îşi circumscrie orizontul ce-o separă de realitate. Tocmai renunţarea la vreun efect anume, ce deosebeşte arta de simpatia magică, o leagă cu atît mai mult de moştenirea magiei. Această renunţare plasează imaginea pură în contradicţie cu existenţa fizică, ale

22. Platon, Cartea a X-a din *Republica*.

cărei elemente le conservă în esența sa. În însuși sensul operei de artă, în iluzia estetică, este înscrisă experiența evenimentului nou și terifiant din magia primitivă: apariția totalității în particular. În opera de artă se petrece o dată mai mult acea duplicare prin care obiectul se înfățișa ca expresie a spiritului, ca izvorît din *mana*. De aici și aura care o înconjoară. Ca expresie a totalității, opera de artă pretinde demnitatea absolutului. Astfel, filozofia a fost uneori tentată să-i conceadă întîietatea în fața cunoașterii conceptuale. După Schelling, arta intervine acolo unde cunoașterea îl abandonează pe om. Ea înseamnă pentru dînsul „un model al științei, iar acolo unde arta este, știința are abia a pătrunde“[23]. Separarea dintre imagine și semn va fi, în sensul doctrinei acestuia, „pe deplin anulată prin fiecare reprezentare artistică“[24]. Lumea burgheză a fost rareori atît de predispusă să-și investească încrederea în artă. Acolo unde a restricționat cunoașterea, ea făcut-o în favoarea credinței, și nu a artei. Tocmai prin credință, religiozitatea militantă a timpurilor moderne, cu Torquemada, Luther, Mahomed, a năzuit să împace spiritul cu existența. Dar credința este un concept privat: ea este anulată în calitate de credință dacă nu-și declară permanent fie opoziția, fie acordul în raport cu cunoașterea. Dependentă de limitele impuse cunoașterii, este ea însăși limitată. Prețul plătit pentru încercarea credinței, întreprinsă de protestantism, de a regăsi nemijlocit în cuvîntul însuși, precum în vechime, principiul sieși transcendent al adevărului, fără de care ea nu poate exista, și de a-i reda forța simbolică, a constat în obediența impusă de cuvînt, și nu de către cel sacru. Înlănțuită inevitabil de cunoaștere, fie ca prietenă, fie ca adversară, credința perpetuează diferențierea față de ea în lupta purtată pentru a o depăși: fanatismul constituie marca neadevărului său, mărturisirea obiectivă cum că acela care se mărginește doar să creadă va ajunge astfel să nu mai

23. *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Fünfter Hauptabschnitt. Werke*, partea I, vol. II, p. 623.
24. *Op. cit.*, p. 626.

creadă. Conştiinţa vinovată este a doua ei natură. Motivul pentru care sinceritatea credincioşilor a fost dintotdeauna irascibilă şi periculoasă ţine de faptul că aceştia au realizat în forul lor secret deficitul inerent şi necesar al credinţei, şi anume contradicţia imanentă rezultată din chiar profesarea de către ei a reconcilierii. Atrocităţile comise prin foc şi sabie, Contrareforma şi Reforma, n-au însemnat o exagerare, ci însăşi realizarea principiului credinţei. Credinţa poartă o pecete similară celei a istoriei universale, pe care a dorit s-o comande, pînă într-acolo încît în era modernă s-a transformat în instrumentul ei privilegiat, în şiretlicul ei favorit. Inexorabilă n-a fost, cum spunea Hegel, doar gîndirea iluministă a secolului al XVIII-lea, ci şi – el o ştia mai bine decît oricine – mişcarea însăşi a Ideii. Cunoaşterea cea mai superficială, la fel ca şi cea mai profundă, implică o distanţă faţă de adevăr care face din orice apologet un mincinos. Paradoxul credinţei degenerează finalmente în escrocherie, în mitul secolului XX şi iraţionalitatea cu care este raţional organizată de către cei integral luminaţi, ce împing societatea spre barbarie.

De cînd limbajul a apărut în istorie, maeştrii săi au fost preoţii şi vrăjitorii. Cine atenta la simboluri era sacrificat, în numele puterilor suprapămîntene, celor pămîntene, pe care le reprezentau organe corespunzătoare ale societăţii. Tot ce s-a petrecut înainte de acest moment a rămas în obscuritate. Pretutindeni unde etnologia a putut s-o constate, spaima din care *mana* a luat naştere era deja consfinţită, cel puţin de către bătrînii triburilor. Oamenii sînt aceia care conferă consistenţa acestei *mana* eterogene, fluide, şi care o materializează prin violenţă. Vrăjitorii au populat de-ndată fiecare aşezare cu emanaţiile ei şi au anexat multitudinii domeniilor sacrale pe aceea a riturilor sacre. Ei îşi extind, odată cu lumea spiritelor şi caracteristicile acesteia, abilităţile profesionale şi propria autoritate. Esenţa sacrală se transferă asupra vrăjitorilor care o administrează. Pe cele dintîi trepte ale vieţii nomade, membrii tribului mai participau încă autonom la operaţiunile de influenţare a cursului naturii. Bărbaţii pîndeau sălbăticiunile, iar

femeile executau fără vreo constrîngere rigidă activitățile casnice. Este greu de spus cîtă violență a precedat obișnuința cu această organizare necomplicată. Dar, prin ea, lumea era deja împărțită într-un domeniu al puterii și într-altul profan. Cursul naturii, rezultînd din *mana*, este ridicat la rangul de normă ce reclamă supunerea. Dacă inițial sălbaticul nomad, în ciuda supunerii sale, mai putea participa încă la ritualul vrăjii prin care își limita dependența, deghizîndu-se el însuși în sălbăticiunea pe care avea a o pîndi, relația cu spiritele și supunerea se vor repartiza în epocile următoare în funcție de diferitele clase ale umanității: puterea se situează deoparte, obediența de cealaltă. Celor supuși de triburi străine sau chiar de propriile clici li se va inculca ideea că procesele naturale recurente, veșnic identice, inspiră ritmul muncii, marcat de cadența măciucii și nuielei ce răsună în fiecare bătaie barbară a tobelor, în monotonia fiecărui ritual. Simbolurile iau chipul fetișului. Recurența fenomenelor naturale, pe care ele o semnifică, se relevă în succesiunea lor ca similară permanenței coerciției sociale astfel reprezentate. Spaima obiectivată în imaginea fixă devine semn al dominației stabile a privilegiaților. Același destin este rezervat și conceptelor generale, chiar dacă debarasate de orice urmă imagistică. Însăși forma deductivă a științei reflectă ierarhia și constrîngerea. La fel cum categoriile primare reprezintă tribul organizat și puterea asupra individului, întreaga ordine logică, dependența, înlănțuirea, progresia și combinarea conceptelor sînt fondate în relațiile corespunzătoare ale realității sociale, în diviziunea muncii[25]. Doar că Durkheim n-are dreptate susținînd că acest caracter social al categoriilor gîndirii ar constitui o expresie a solidarității sociale, căci el probează de fapt unitatea impenetrabilă dintre societate și dominație. Dominația conferă întregului social în care se statornicește un supliment de coeziune și forță. Diviziunea muncii, prin care

25. *Cf.* Durkheim, „De quelques formes primitives de classification“, *L'Année sociologique*, vol. IV, 1903, pp. 66 și urm.

dominația se manifestă din punct de vedere social, servește autoconservării întregului dominat. Pe această cale însă întregul ca întreg, acțiunea rațiunii sale imanente, devine în mod necesar un mijloc de realizare a particularului. Dominația confruntă individul cu generalul, ca rațiune ce inspiră realitatea. Puterea tuturor membrilor societății, care n-au în această calitate nici o altă ieșire, se însumează constant, prin impusa diviziune a muncii, întru realizarea întregului, a cărui raționalitate este astfel multiplicată. Ceea ce li se întîmplă tuturor din cauza celor puțini ia permanent forma supunerii indivizilor de către cei mulți: opresiunea socială s-a manifestat mereu ca opresiune exercitată de o colectivitate. Această unitate dintre colectivitate și dominație, și nu generalitatea socială nemijlocită, solidaritatea, sedimentează categoriile gîndirii. Pretinzînd a fi universal valabile, conceptele filozofice prin care Platon și Aristotel au reprezentat lumea au ridicat condițiile pe care aceste concepte aveau a le justifica la rang de realitate autentică. Ele s-au născut, conform lui Vico[26], în piețele Atenei; ele oglindeau, cu aceeași limpezime, legile fizicii, egalitatea cetățenilor liberi și inferioritatea femeilor, copiilor, sclavilor. Limba însăși a conferit discursului, raporturilor de dominație, acea generalitate dobîndită ca mijloc de comunicare într-o societate civilă. Accentul metafizic, confirmarea prin idei și norme n-au constituit decît ipostazierea rigidității și rigorii pe care conceptele au trebuit să le asimileze pretutindeni unde limba a unit comunitatea cîrmuitorilor în exercițiul comenzii. Ca mijloc de întărire pe această cale a puterii sociale a limbii, ideile au devenit cu atît mai inutile cu cît această putere s-a dezvoltat, limbajul științei pregătindu-le dispariția. Forța de sugestie, ce mai păstrează ceva din teama pe care o inspiră fetișul, nu s-a lăsat antrenată în legitimarea conștientă. Unitatea dintre colectivitate și dominație se arată mai curînd în generalitatea pe care și-o asumă în chip necesar conținutul imperfect al realului,

---

26. G. Vico, *Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, Übers. von Auerbach, München, 1924, p. 397.

atît în limbajul metafizic, cît și în cel științific. Apologia metafizică trăda cel puțin nedreptatea ordinii date prin incongruența dintre concept și realitate. În imparțialitatea limbajului științific, tot ce este lipsit de putere și-a pierdut cu desăvîrșire forța de expresie, iar ordinea stabilită este proiectată sub semnul neutru. O asemenea neutralitate este mai metafizică decît metafizica însăși. Luminile au devorat finalmente nu doar simbolurile, ci și pe succesoarele lor, conceptele generale, iar din metafizică n-au mai lăsat decît teama abstractă de colectivitatea al cărei produs sînt. În fața Luminilor, conceptele se află într-o situație similară cu cea a pensionarilor față cu trusturile industriale: nimeni n-are voie să se simtă în siguranță. Dacă pozitivismul logic a mai dat o șansă probabilității, cel etnologic o asimilează deja esenței. *„Nos idées vagues de chance et de quintessence sont de pâles survivances de cette notion beaucoup plus riche“*[27], și anume noțiunea de substanță magică.

În nominalismul lor, Luminile se opresc în fața *nomen*-ului, a conceptului restrîns, precis, al numelui propriu. Nu se mai poate ști dacă, așa cum susțin unii[28], numele proprii au fost inițial și nume generice, dar sigur este că cele dintîi n-au împărtășit soarta celorlalte. Substanța Eului, contestată de Hume și Mach, nu este același lucru cu numele. În religia iudaică, în care ideea patriarhatului se intensifică pînă la anihilarea mitului, legătura dintre nume și Fiind se adeverește prin interdicția de a pronunța numele lui Dumnezeu. Lumea demitizată a iudaității se reconciliază cu magia, negînd-o prin ideea de Dumnezeu. Religia iudaică nu tolerează nici un cuvînt care să consoleze disperarea a tot ceea ce este menit morții. Speranța se leagă doar de interdicția de a atribui numele lui Dumnezeu falșilor zei, de a numi finitul drept infinit și minciuna drept adevăr. Chezășia salvării se află în refuzul oricărei credințe care i s-ar substitui acestei salvări, iar cunoașterea

---

27. Hubert și Mauss, *op. cit.*, p. 118.
28. *Cf.* Tönnies, „Philosophische Terminologie“, în: *Psychologisch-soziologische Ansicht*, Leipzig, 1908, p. 31.

rezidă în denunțul oricărei iluzii. Desigur că negația nu este una abstractă. Combaterea fără deosebire a tot ceea ce este pozitiv, formula stereotipă a nimicniciei utilizată de către budism, desfide interdicția de a spune pe nume absolutului, la fel ca și panteismul, opusul său, sau caricatura acestuia, care este scepticismul burghez. Explicațiile lumii ca neant sau cosmos reprezintă mitologii, iar căile garantate către mîntuire, practici magice sublimate. Satisfacția resimțită față de abilitatea anticipativă și sublimarea negativității în mîntuire constituie false forme de rezistență la înșelătorie. Dreptul imaginii de a exista se salvează totuși prin consecvența cu care se practică interdicția ei. Suveranitatea conceptului abstract nu protejează o asemenea practică, „negația determinată"[29], de seducția intuiției, așa cum se întîmplă cu scepticismul, pentru care atît adevărul, cît și neadevărul sînt vane. Negația determinată nu respinge reprezentările imperfecte ale absolutului, idolii, opunîndu-le, precum rigorismul, Ideea cu care acestea nu pot coincide. Dialectica dezvăluie mai curînd faptul că fiecare imagine este scriitură. Ea indică modul cum poate fi descifrată în fiecare dintre trăsăturile ei mărturisirea propriei falsități, mărturisire ce-i anulează puterea și i-o atribuie adevărului. Limbajul devine astfel mai mult decît un simplu sistem de semne. Odată cu noțiunea de negație determinată, Hegel a evidențiat un element ce distinge Luminile de decadența pozitivistă, cu care dînsul le asociază. Absolutizînd finalmente rezultatul dinainte cunoscut al întregului proces al negației: totalitatea sistematică și istorică, el a nesocotit interdicția și a cedat la rîndul său mitologiei.

Nu doar filozofia sa, apoteoză a gîndirii în continuă progresie, a fost afectată în acest chip, ci înseși Luminile, ca gîndire lucidă, prin care ele cred că se pot delimita de Hegel și de metafizică. Căci Luminile sînt atît de totalitare pe cît poate

---

29. Hegel, *op. cit.*, p. 65. Versiunea în limba română: G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, 2010, pp. 54-55.

fi oricare sistem. Neadevărul lor nu constă în ceea ce dușmanii ei romantici i-au reproșat dintotdeauna: metoda analitică, reducerea la elemente, reflecția distructivă, ci în faptul că pentru ele sensul procesului este din capul locului determinat. Dacă într-o operație matematică necunoscutul se transformă în necunoscuta unei ecuații, această necunoscută devine arhicunoscută, înainte chiar ca o valoare să o determine. Înainte și după teoria cuantică, natura a reprezentat ceea ce se poate cuprinde pe cale matematică; chiar și insolubilul sau iraționalul devin sesizabile cu ajutorul teoremelor matematice. În identificarea anticipativă cu adevărul a lumii matematizate și integral organizate, Luminile s-au considerat a fi în siguranță față de orice recrudescență a mitului. Ele echivalează gîndirea cu matematica. Astfel lansată, aceasta din urmă se transformă în instanță absolută. „O lume infinită, aici o lume a idealităților, este concepută în așa fel încît obiectele ei vor fi accesibile cunoașterii noastre nu individual, parțial și întîmplător, ci o metodă rațională, sistematic unitară ajunge – într-o progresie neîncetată – să cuprindă fiecare obiect în integralitatea În-Sinelui său... În matematizarea galileică a naturii, natura va fi ea însăși idealizată sub egida noii matematici, devenind – în termeni moderni – o multiplicitate matematică“[30]. Gîndirea se reifică într-un proces automat autonom, concurînd cu mașina produsă de acesta, pentru ca finalmente ea să-l poată înlocui. Luminile[31] dau deoparte cerința clasică de a gîndi gîndirea – pe care filozofia lui Fichte a dezvoltat-o în chip radical –, deoarece ea ar abate de la imperativul de a controla practica, imperativ pe care însuși Fichte și-l dorea totuși aplicat. Procedura matematică a devenit un fel de ritual al gîndirii. În ciuda autolimitării axiomatice, ea se instaurează ca necesară și obiectivă: ea transformă gîndirea în obiect, într-o unealtă, cum ea însăși o numește. În

30. Edmund Husserl, „Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie“, în: *Philosophia*, Belgrad, 1936, pp. 95 și urm.
31. *Cf.* Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, vol. II, § 356, *Werke*, Ed. Deussen, vol. 5, p. 671.

acest *mimesis* însă, în care gîndirea se echivalează lumii, fapticul s-a transformat pînă într-acolo în realitate unică, încît pînă și ateismul se lasă subsumat sentinței date metafizicii. Pentru pozitivismul jucînd rolul de judecător în numele rațiunii luminate, rătăcirile prin lumile inteligibile, pe lîngă că sînt interzise, nu contează mai mult decît ca pălăvrăgeală fără noimă. El nu trebuie – din fericire pentru dînsul – să fie ateu, deoarece gîndirea reificată nu este în stare nici măcar să formuleze vreo întrebare despre existența lui Dumnezeu. Cenzorul pozitivist admite cultul oficial tot așa cum admite și arta, considerîndu-le domenii particulare ale activității sociale din afara sferei cunoașterii; nu este însă dispus să recunoască renegarea, care la rîndul ei pretinde statut de cunoaștere. Îndepărtarea gîndirii de activitatea concretă în realitate, situarea în afara orizontului existenței, echivalează pentru spiritul științific cu nebunia și autodistrugerea, tot așa cum resimțea și vrăjitorul primitiv părăsirea cercului magic, trasat spre împlinirea exorcismului; în ambele cazuri, încălcarea tabuului înseamnă pierzania celui care a comis-o. Dominarea naturii este cea care trasează cercul în care critica rațiunii pure surghiunește gîndirea. Kant a reunit doctrina despre progresul anevoios și neîntrerupt al gîndirii către infinit cu insistența asupra insuficienței și veșnicei ei mărginiri. Judecata sa are valoare de oracol. Nu există Fiind în lume pe care știința să nu-l poată pătrunde, dar ceea ce știința poate să pătrundă nu este Fiindul. Conform lui Kant, judecata filozofică are în vedere noutatea și, cu toate acestea, ea nu identifică nimic nou, deoarece nu face decît să repete ceea ce rațiunea a plasat deja în obiect. Gîndirea, aflată la adăpost în diferitele zone ale științei de visele oricărui clarvăzător, trebuie să plătească prețul: dominația universală a naturii se întoarce împotriva însuși subiectului ce gîndește, din care nu va mai subzista nimic altceva decît eternul Eu gîndesc, obligat să-mi însoțească toate concepțiile. Subiectul și obiectul se anulează. Sinele abstract, care legitimează toate activitățile de înregistrare și de sistematizare, se comportă ca un material abstract, care n-are altă calitate

decît aceea de a funcționa ca substrat al unei asemenea funcționări. În final, ecuația dintre spirit și lume se rezolvă, dar numai prin anularea reciprocă a ambilor termeni. Reducția gîndirii la aparatul matematic implică și consacrarea lumii ca propria ei măsură. Ceea ce apare drept triumf al raționalității subiective, supunerea a tot ce este formalismului logic, va fi plătit prin subordonarea docilă a rațiunii față de existența nemijlocită. Vor fi astfel sacrificate toate aspirațiile cunoașterii – a înțelege ceea ce este ca atare, a concepe faptele ca o suprafață, ca momente mijlocite ale conceptului, pe care îl acoperă doar în dezvoltarea sensului său social, istoric, uman, și nu doar a înregistra relațiile abstracte spațio-temporale, prin care ele se lasă sesizate. Cunoașterea nu constă în simpla percepție, clasificare și calculare, ci tocmai în negația determinantă a ceea ce este nemijlocit la îndemînă. Formalismul matematic, al cărui instrument este numărul, forma cea mai abstractizată a nemijlocitului, reține însă gîndul în doar simpla sa nemijlocire. Fapticul are ultimul cuvînt, cunoașterea se reduce la recapitularea acestuia, gîndul devine simplă tautologie. Cu cît mașinăria gîndirii își subordonează mai deplin Fiindul, cu atît mai mult se mulțumește ea cu reproducerea sa mecanică. În acest fel, Luminile regresează la mitologia de care n-au știut niciodată să se elibereze. Căci mitologia a reflectat în formele ei esența a ceea ce există – cicluri, destin, dominația lumii ca adevăr –, renunțînd la speranță. În pregnanța imaginii mitice, ca și în claritatea formulei științifice, se confirmă veșnicia fapticului, iar existența ordinară este proclamată drept sensul pe care aceasta îl obstrucționează. Lumea văzută ca o gigantică judecată analitică, singurul vis al științei care supraviețuiește tuturor celorlalte, este din același aluat cu acel mit cosmic care a asociat alternanța primăverii și toamnei cu răpirea Persephonei. Unicitatea evenimentului mitic, menit să legitimeze realitatea faptică, este iluzie. Inițial, răpirea zeiței coincidea cu moartea naturii. Ea se repeta în fiecare toamnă, iar această repetare nu semnifica evenimente separate unele de altele, ci îl relua pe același de fiecare dată. Odată cu consolidarea conștiinței

timpului, evenimentul a fost fixat în trecut ca fapt unic, iar recursul la această întîmplare din vechime a servit ritualului de îmblînzire a spaimei de moarte inspirate de fiecare ciclu nou al anotimpurilor. Dar această separare rămîne ineficace. Considerînd evenimentul consumat drept unic, ciclul se prezintă ca ineluctabil, iar groaza din vechime se răspîndeşte asupra întregului proces, perceput ca simplă recapitulare a trecutului. Absorbţia fapticului, fie în preistoria legendară, fie în formalismul matematic, relaţia simbolică a prezentului cu evenimentul mitic, consumată în ritual sau în categoria abstractă a ştiinţei, fac în aşa fel ca Noul să apară ca predeterminat şi, în definitiv, ca reproducere a Vechiului. Nu existenţa este lipsită de speranţă, ci cunoaşterea, care îşi apropriază existenţa, perpetuînd-o ca schemă prin simbolul imagistic sau matematic.

În lumea Luminilor, mitologia s-a transferat în domeniul profan. Existenţa, curăţată temeinic de demoni şi de succesorii lor conceptuali, dobîndeşte în această naturalitate simplă acelaşi caracter neliniştitor atribuit în vechime demonilor. Clasate ca fapte brute, nedreptăţile sociale din care acestea provin sînt astăzi la fel de sacralizate şi intangibile precum odinioară vraciul, sacrosanct sub protecţia zeilor săi. Dominaţia este răscumpărată nu doar prin înstrăinarea oamenilor de obiectele dominate: prin reificarea spiritului au fost vrăjite înseşi relaţiile dintre oameni, ca şi acelea ale fiecărui individ cu sine. Individul se diminuează, devenind punct de întîlnire al reacţiilor şi comportamentelor convenţionale aşteptate în mod obiectiv din partea lui. Animismul a însufleţit obiectul, industrialismul a reificat sufletele. Anticipînd planificarea totală, aparatul economic înzestrează de la sine mărfurile cu acele valori ce decid asupra comportamentului oamenilor. De cînd, odată cu sfîrşitul liberului schimb, mărfurile şi-au pierdut calităţile economice, rămînînd din ele doar fetişul, acesta s-a răspîndit ca o paralizie asupra vieţii sociale în toate aspectele ei. Prin nenumăratele agenţii ale producţiei de masă şi culturii acesteia, individului i se inculcă modalităţi normate de conduită, ca fiind singurele naturale, morale şi raţionale. El se defineşte de aici înainte

doar ca obiect, ca element statistic, ca *success or failure*. Unitatea sa de măsură este autoconservarea, adaptarea reușită sau nereușită la obiectivitatea funcționării sale și la modelele impuse acesteia. Orice altceva, idee și criminalitate, se supune forței colectivității, care stă de veghe de la școală pînă la sindicat. Dar chiar și această colectivitate amenințătoare este doar o amăgitoare suprafață, în spatele căreia se ascund puteri ce o manipulează pînă la violență. Brutalitatea ei, care îl ține pe individ sub control, reprezintă la fel de puțin calitatea veritabilă a oamenilor, ca și valoarea pe aceea a bunurilor de consum. Schimonosirea demonică a obiectelor și oamenilor în lumina limpede a cunoașterii fără prejudecată trimite la dominație, la principiul prin care *mana* s-a împărtășit în spirite și zeități și care a făcut ca șarlatania vrăjitorilor și vracilor să fascineze. Fatalitatea prin care preistoria explica moartea incomprehensibilă se transferă deplin asupra existenței completamente comprehensibile. Frica panicată de la mijlocul zilei, prin care oamenii descopereau deodată natura ca totalitate, și-a găsit corespondent în panica ce stă să se dezlănțuie astăzi în fiecare clipă: oamenii așteaptă să vadă lumea incendiată fără scăpare de o totalitate pe care ei înșiși o constituie și în fața căreia sînt neputincioși.

În fața mitului, Luminile resimt teroarea mitică. Ele îl descoperă nu doar în concepte și cuvinte neclare, cum crede critica semantică a limbajului, ci în fiecare propoziție umană ce nu-și găsește locul în cadrul teleologic al autoconservării. Formula lui Spinoza „*Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum*“[32] conține adevărata maximă a tuturor civilizațiilor occidentale, în care se reconciliază toate divergențele religioase și filozofice ale burgheziei. Sinele, care, după extirparea metodică a tuturor resturilor naturale, considerate mitologice, nu mai are a fi nici trup, nici sînge, nici suflet și nici măcar Eul natural, devine, sublimat în subiect transcendental

32. *Ethica*, pars IV, propos XXII, coroll.

și logic, referință a rațiunii, instanță legiferantă a acțiunii. Conform judecății Luminilor, dar și a protestantismului, acela care se lasă nemijlocit în voia vieții, fără vreo referință rațională la autoconservare, regresează în preistorie. Instinctul ca atare ar fi deopotrivă mitic, precum superstiția; a-l servi pe un Dumnezeu nepostulat de Sinele propriu ar fi totuna cu o conduită la fel de aberantă ca beția. Progresul le-a pregătit idolatrilor și celor cufundați nemijlocit în existența naturală o soartă similară; i-a blestemat fără deosebire și pe cei care uită de sine gîndind și pe cei care uită de sine desfătîndu-se. Principiul Sinelui mijlocește în economia burgheză travaliul social al fiecărui individ; unuia munca are a-i restitui capitalul sporit, celuilalt puterea de a munci mai mult. Dar cu cît diviziunea muncii stimulează procesul autoconservării, cu atît el forțează autoalienarea indivizilor, constrînși să-și modeleze trupul și sufletul după dispozitivul tehnic. Și gîndirea Luminilor ține seama de respectivul proces: finalmente pare că subiectul transcendental al cunoașterii, ultimă reminiscență a subiectivității, va fi și el lichidat, pentru a fi înlocuit de travaliul cu atît mai facil al mecanismelor automate de control. Subiectivitatea s-a retras în favoarea logicii regulilor de joc aparent aleatorii, pentru a putea cu atît mai mult să comande după plac. Pozitivismul, care n-a dat înapoi nici în fața himerei celei mai inutile care este gîndirea, a mai înlăturat și cea din urmă instanță plasată între acțiunea individuală și norma socială. Procesul tehnic, în care s-a reificat subiectul după eliminarea sa din conștiință, se desfășoară independent de ambiguitățile gîndirii mitice și în general de orice semnificare, deoarece rațiunea însăși a devenit un simplu auxiliar al atotcuprinzătorului aparat economic. Ea servește drept instrument universal, potrivit la confecționarea tuturor celorlalte instrumente, instrument cu destinație precisă, sinistru precum manipularea precis calculată a producției materiale, al cărei rezultat se sustrage oricărei evaluări din partea oamenilor. Ea își realizează, în fine, vechea aspirație de a fi un simplu organ al scopurilor. Exclusivitatea legilor logicii provine din această univocitate a

funcției și, în ultimă instanță, din caracterul coercitiv al autoconservării. Aceasta tinde continuu către alternativa dintre supraviețuire și dispariție, reflectată și în principiul că, din două propoziții contradictorii, doar una poate fi adevărată și una falsă. Formalismul acestui principiu și al întregii logici pe care se sprijină decurge din opacitatea și împletirea intereselor într-o societate unde supraviețuirea formelor și cea a indivizilor nu coincid decît întîmplător. Alungarea gîndirii din logică ratifică în amfiteatre alienarea omului în fabrici și birouri. Pe această cale, tabuul ajunge să uzurpe puterea ce-l instaurează, iar Luminile, spiritul cu care sînt totuna. Astfel însă, procesul ce-și propusese să extirpe natura o eliberează ca veritabil instinct de conservare atît în individ, cît și în destinul colectiv al războaielor și crizelor. Cînd pentru teorie unica normă rămasă este idealul cunoașterii unitare, practica ajunge să se alinieze operațiunilor ireversibile ale istoriei universale. Sinele înghițit pe de-a-ntregul de civilizație se descompune într-un element al acelei inumanități care a încercat de la bun început să se sustragă civilizației. Acum devine realitate angoasa dintîi a omului, cea a pierderii numelui. Pentru civilizație, existența redusă la pura naturalețe animalică și vegetativă reprezintă pericolul absolut. Comportamentele mimetice, mitice, metafizice au trecut drept stadii revolute ale unor epoci anterioare, regresul înspre acestea conotînd groaza că Sinele s-ar putea reconverti în acea stare naturală pură, de care izbutise să se îndepărteze printr-un imens efort și care, tocmai de aceea, îi inspira o imensă oroare. Amintirea vie a preistoriei nomade, pînă la etapele propriu-zis pre-patriarhale, a fost extirpată mileniu după mileniu, sub amenințarea unor teribile pedepse, din conștiința oamenilor. Spiritul Luminilor a înlocuit focul și roata cu stigmatul aplicat oricărui soi de iraționalism, care l-ar conduce pe om spre pierzanie. Hedonismul a fost moderat, extremele fiindu-i nu mai puțin antipatice decît lui Aristotel. Idealul burghez al naturaleții nu are în vedere natura amorfă, ci virtutea în a păstra dreapta măsură. Promiscuitatea și asceza, abundența și foamea sînt, în ciuda antagonismului dintre ele,

nemijlocit identice, ca puteri ale disoluției. Prin subordonarea întregii vieți pretenției de a se conserva pe sine, minoritatea la putere garantează prin propria siguranță continuitatea întregului. Spiritul dominant a încercat, de la Homer și pînă în timpurile moderne, să se strecoare printre Scylla reîntoarcerii la simpla reproducere și Charybda plăcerii nemăsurate; oricare altă stea călăuzitoare decît răul cel mai mic i-a fost suspectă. Noii păgîni și administratori ai belicismului din Germania intenționează să dea iar frîu liber plăcerii. Dar pentru că, sub opresiunea travaliului secular, aceasta a învățat să se autodeteste, în emanciparea totalitară ea nu poate fi altfel decît vulgară și mutilată de autodispreț. Ea rămîne prizoniera instinctului de conservare, pe care i l-a inculcat cîndva rațiunea, între timp decăzută din drepturi. Ori de cîte ori alte popoare și pături sociale au purces hotărîte la marile cotituri ale civilizației occidentale – de la pragul către religia Olimpului pînă la Renaștere, Reformă și ateismul burghez –, la abolirea mitului, teama de o natură nesupusă și amenințătoare, consecință a materializării și reificării acesteia, a fost desconsiderată drept superstiție animistă, dominarea naturii exterioare și interioare devenind scopul suprem al vieții. Odată autoconservarea automatizată, rațiunea va fi dată la o parte, finalmente, de cei care i-au preluat moștenirea, ca administratori ai producției, și care acum o bănuiesc că se situează de partea dezmoșteniților. Esența Luminilor constă în alternativa a cărei iminență se suprapune celei a dominației. Oamenii au avut mereu de ales între supunerea lor față de natură și cea a naturii față de Sine. Odată cu extinderea economiei burgheze de piață, orizontul întunecat al mitului se lasă luminat de soarele rațiunii calculatoare, sub ale cărui raze de gheață se coace recolta noii barbarii. Sub constrîngerea dominației, munca umană a condus din capul locului la îndepărtarea de mit, sub a cărui vrajă dominația o trage mereu înapoi.

O povestire homerică a reținut această împletire dintre mit, dominație și muncă. Cîntul al XII-lea al *Odiseei* relatează întîlnirea lui Ulise cu Sirenele. Seducția lor constă în tentația de

rătăcire în trecut. Eroul pe care îl ademenesc s-a maturizat însă prin suferință. În mulțimea primejdiilor de moarte pe care le-a înfruntat, el și-a călit unitatea vieții proprii, identitatea sa personală. Dimensiunile timpului se desfac, în fața ochilor lui, precum apa, pămîntul și aerul. Mareea a ceea ce-a fost s-a retras în fața peisajului stîncos al prezentului, în timp ce viitorul se conturează plin de nori la orizont. Ceea ce Ulise lasă în urmă trece în regatul umbrelor: atît de aproape este încă Sinele de mitul preistoric din care s-a desprins, încît propriul trecut pe care l-a trăit devine pentru dînsul preistorie mitică. Prin ordonarea riguroasă a timpului, Sinele va încerca să-i reziste. Schema tripartită este destinată să elibereze prezentul de puterea trecutului, trimițîndu-l pe acesta dincolo de frontiera absolută a irevocabilului și punîndu-l drept cumul de cunoștințe practice în serviciul imediatului. Avîntul de a salva trecutul ca moment trăit, în loc de a-l utiliza ca materie a progresului, s-a consumat doar în artă, ea însăși parte a istoriei ca reprezentare a vieții trecute. Atîta vreme cît arta renunță la a trece drept cunoaștere și, pe această cale, se izolează de practică, ea va fi tolerată de către practica socială, ca și plăcerea. Dar cîntecul Sirenelor n-a fost încă deposedat, ca arta, de putere. Sirenele cunosc „tot ce se petrece pe lume“[33], și cu precădere împrejurările la care Ulise însuși a participat, „tot ce au pătimit cu voia zeilor argienii și troienii în cîmpiile întinse ale Troiei“[34]. Prin invocarea trecutului recent, promisiunea irezistibilă a plăcerii ce răsună din cîntul Sirenelor primejduiește însăși ordinea patriarhală, ce restituie viața individului cu prețul măsurii integrale a timpului ei. Cel care cedează jocului lor cu fantasmele va fi sortit pieirii, căci doar constanta prezență de spirit poate smulge existența din puterea naturii. Știind tot ce s-a întîmplat în trecut, Sirenele pretind

---

33. *Odiseea*, XII, 191. Versiunea în limba română: Homer, *Odiseea*, traducere de Eugen Lovinescu, text revăzut și note de Traian Costa, București, 1963, p. 171.
34. *Op. cit.*, XII, 189-190. Versiunea în limba română: p. 171.

în schimbul acestuia viitorul, iar promisiunea unei fericite reîntoarceri reprezintă înşelătoria prin care trecutul îl acaparează pe nostalgic. Ulise va fi avertizat de Circe, zeitatea revenirii la starea animalieră, căreia îi rezistase, şi care, în schimb, l-a întărit pentru a rezista altor forţe ale disoluţiei. Dar atracţia Sirenelor rămîne irezistibilă. Nimeni nu se poate sustrage cîntecului acestora. Omenirea a trebuit să treacă prin teribile încercări pînă cînd Sinele, caracterul identic, tenace, bărbătesc al omului a ajuns să se formeze, iar ceva din toate acestea se repetă în copilăria fiecăruia. Efortul de a menţine coeziunea Eului lasă urme pe parcursul tuturor treptelor sale de existenţă, tentaţia de a o pierde asociindu-se permanent cu determinarea oarbă de a o păstra. Beţia narcotică, unde preţul pentru euforia în care Sinele se lasă suspendat constă într-un somn asemănător morţii, reprezintă una dintre cele mai vechi tranzacţii sociale, mijlocind între autoconservare şi autodistrugere, tentativă a Sinelui de a-şi supravieţui. Teama de a-şi pierde identitatea şi, odată cu ea, de a şterge graniţa dintre Sine şi o altă viaţă, spaima de moarte şi de distrugere se asociază cu acea promisiune a fericirii care a constituit mereu o ameninţare pentru civilizaţie. Supunerea şi munca marchează drumul civilizaţiei, deasupra căruia împlinirea luminează doar ca aparenţă, ca frumuseţe neputincioasă. Spiritul lui Ulise, concomitent potrivnic propriei morţi şi propriei fericiri, este conştient de toate acestea. El cunoaşte doar două căi de scăpare. Una o impune însoţitorilor săi, cărora le astupă urechile cu ceară, în timp ce sînt puşi să vîslească din toate puterile. Cine doreşte să supravieţuiască nu are a da ascultare tentaţiei irevocabilului, şi nu poate reuşi decît dacă nu reuşeşte să-i dea ascultare. Societatea a vegheat mereu ca lucrurile să se petreacă întocmai. Cei ce muncesc trebuie să privească, proaspeţi şi concentraţi, către viitor, şi să nu bage în seamă ceea ce se află pe margini. Ei au a-şi sublima cu dîrzenie instinctul spre abatere. Astfel devin ei practici. – Cealaltă variantă este aleasă de Ulise însuşi, stăpînul pămînturilor, care îi pune pe ceilalţi să muncească pentru dînsul. El aude cîntecul, dar, legat de catarg, rămîne

neputincios, și cu cît tentația devine mai mare, cu atît mai strîns cere el să fie ferecat, precum cîndva burghezii care își refuzau cu îndărătnicie sporită fericirea, cu cît, odată cu creșterea puterii lor, ea se apropia mai tare de dînșii. Cele auzite nu-l afectează, și doar cu capul face semne pentru a fi dezlegat, dar prea tîrziu, deoarece însoțitorii, care n-aud nimic, nu știu decît de pericolul cîntecului și nimic despre frumusețea lui, așa încît îl lasă pe Ulise legat de catarg, pentru a-l și a se salva. Ei reproduc astfel propria viață, deopotrivă cu cea a asupritorului lor, care nu mai apucă să iasă din rolul său social. Cătușele cu care Ulise s-a legat irevocabil de *praxis* sînt cele care, concomitent, le țin pe Sirene departe de *praxis*: tentația lor este neutralizată ca simplu obiect de contemplare, ca artă. Cel încătușat participă la un concert, ascultînd pasiv, precum mai tîrziu spectatorii din sălile de concert, în timp ce chemarea sa fascinată de a fi eliberat se topește în aer ca și aplauzele. Astfel se despart între ele, la sfîrșit de preistorie, desfătarea artistică și munca manuală. Eposul conține deja teoria corectă. Bunurile culturale se situează în perfectă corelație cu munca executată la comandă, și ambele își au fundamentul în constrîngerea inevitabilă a dominației sociale asupra naturii.

Deciziile luate pe corabia lui Ulise odată cu apropierea de Sirene reprezintă alegoria prefigurînd dialectica Luminilor. Tot astfel cum substituția dă măsura dominației, deoarece cel mai puternic este și acela care se poate lăsa reprezentat într-o multitudine de funcțiuni, ea constituie concomitent un vehicul al progresului și al regresului. În condițiile date, a fi exceptat de la muncă, atît în cazul șomerilor, cît și în cazul celor aflați la polul social opus, poate semnifica și mutilare. Cei din păturile superioare nu mai sesizează existența, cu care nu se mai confruntă, decît ca substrat, încremenind astfel cu desăvîrșire într-un Sine autoritar. Omul primitiv n-a cunoscut lucrul natural decît ca pe un obiect al dorinței ce i se refuză, „stăpînul care a interpus însă sluga între lucru și el se unește doar cu neindependența lucrului și se bucură de el în mod pur. Latura

independenței el o lasă slugii, care o prelucrează“[35]. La muncă, Ulise se lasă reprezentat. Tot așa cum nu este dispus să cedeze tentației de a se abandona, el renunță, ca proprietar, să participe la muncă, deoarece, în ultimă instanță, el are a o conduce, în timp ce însoțitorii săi, în ciuda proximității obiectelor, nu pot să se desfete cu munca, deoarece o prestează sub constrîngere, în disperare, cu simțurile obturate forțat. Sclavul rămîne opresat trupește și sufletește, iar stăpînul regresează. Nici o dominație n-a reușit să evite acest preț de plătit, iar ciclicitatea istoriei ce evoluează se explică în parte prin această degenerescență, ca echivalent al puterii. Omenirea, ale cărei dibăcie și cunoștințe se diferențiază odată cu diviziunea muncii, este în același timp împinsă înapoi către trepte antropologic inferioare, deoarece persistența dominației condiționează, odată cu simplificarea tehnică a existenței, blocajul instinctelor prin opresiunea sporită. Fantezia se atrofiază. Nenorocirea nu vine de la faptul că indivizii ar fi rămas în urmă în raport cu societatea sau cu producția ei materială. Acolo unde dezvoltarea mașinii s-a metamorfozat deja într-una a mașinăriei dominației, încît tendințele tehnicii și cele ale societății, dintotdeauna împletite, converg către deplina capturare a omului, cei rămași în urmă nu sînt doar reprezentanți ai neadevărului. Din această perspectivă, adaptarea la puterea progresului include și progresul puterii, așadar în mod repetat regresiunile care probează că progresul – cel reușit, și nu cel nereușit – este contrariul său. Blestemul progresului irezistibil este regresul irezistibil.

Acesta din urmă nu se limitează la experiența lumii sensibile, legată de proximitatea fizică, ci afectează totodată intelectul autocrat, ce se desparte de experiența sensibilă pentru a și-o supune. Unificarea funcției intelectuale prin care se desăvîrșește dominația asupra simțurilor, resemnarea gîndirii în a facilita această aliniere înseamnă atrofierea atît a gîndirii, cît și a experienței; separarea celor două domenii le afectează

35. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, p. 146. Versiunea în limba română: p. 117.

pe amîndouă. Limitarea gîndirii la organizare și administrație, practicate de toate căpeteniile, de la Ulise cel isteţ pînă la naivi directori generali, presupune o mărginire intelectuală dovedită ori de cîte ori nu se ocupă de manipularea oamenilor simpli. Spiritul devine realmente un instrument de dominație și de dominare a Sinelui, ceea ce filozofia burgheză a refuzat dintotdeauna să recunoască. Surzenia supușilor proletari, ce vine din vremurile mitice, se potrivește de minune cu imobilitatea șefului. Hipermaturitatea societății se hrănește din imaturitatea supușilor. Cu cît aparatul social, economic și științific, la a cărui deservire sistemul de producție a antrenat corpul uman de multă vreme, este mai complex și mai sofisticat, cu atît mai sărace sînt experiențele de care acesta din urmă este capabil. Eliminarea calităților, conversia lor în funcțiuni, se transmite de la știință către lumea experienței umane prin intermediul raționalizării muncii, prin care popoarele sînt reduse la asemănarea cu batracienii. Regresiunea maselor constă astăzi în incapacitatea lor de a auzi cu propriile urechi ceea ce n-au mai auzit, de a putea atinge cu propriile mîini ceea ce n-au apucat încă să atingă, cu alte cuvinte într-o nouă formă de orbire, ce-o înlocuiește pe cea mitică, înfrîntă. Prin intermediul societății totale, cuprinzînd întregul relațiilor și sentimentelor, oamenii sînt readuși la starea împotriva căreia s-a ridicat legea dezvoltării sociale, principiul Sinelui: cea de simple specimene, asemenea unul cu altul din cauza izolării într-o colectivitate dirijată prin constrîngere. Vîslașii care nu-și pot vorbi se supun aceluiași ritm ca și lucrătorii moderni în fabrică, în cinema, în colectivitate. Condițiile concrete de muncă în societate – și nu influențele induse conștient, ce-i mai și prostesc pe oameni și-i îndepărtează de adevăr – silesc la conformism. Neputința muncitorilor nu reprezintă doar un alibi pentru conducători, ci consecința logică a societății industriale, în care *fatum*-ul antic s-a preschimbat, finalmente, în efortul de a i se sustrage.

Această necesitate logică nu este însă și definitivă. Ea rămîne legată de dominație, în calitate de reflex și instrument al acesteia.

De aceea, adevărul său nu este mai puțin problematic pe cît de inevitabilă îi este evidența. Gîndirea a fost realmente în măsură să-și evalueze singură limitele. Ea este sluga pe care stăpînul n-o poate struni după voie. Din clipa în care oamenii au trecut la viața sedentară, și apoi în faza economiei mărfurilor, cînd dominația s-a reificat în legislație și organizare, ea a trebuit să-și impună niște limite. Instrumentul devine autonom: instanța mijlocitoare a intelectului slăbește, independent de voința conducătorilor, brutalitatea injustiției economice. Instrumentele dominației, limbă, arme, în ultimă instanță mașini, programate să-i cuprindă pe toți, trebuie să se lase cuprinse de toți. Se impune astfel în sfera dominației un moment al raționalității diferențiat în raport cu aceea. Caracterul „obiectiv" al instrumentului, ce-l face accesibil tuturor, implică deja critica dominației, în serviciul căreia s-a dezvoltat gîndirea. Pe drumul de la mitologie la logistică, gîndirea a pierdut elementul reflecției asupra Sinelui, încît mașinăria ajunge astăzi să-i mutileze pe oameni, chiar dacă îi hrănește. Sub forma mașinilor, rațiunea alienată se îndreaptă însă către o societate ce reconciliază gîndirea, în ipostaza sa de aparat material și intelectual, cu cei ce trăiesc în libertate, și o raportează la societatea însăși ca la subiectul său real. Originea particulară a gîndirii și perspectiva sa universală au fost dintotdeauna de nedespărțit. Astăzi, odată cu transformarea lumii într-o industrie, perspectiva generalului, realizarea socială a gîndirii sînt atît de cuprinzătoare încît, din această cauză, înșiși conducătorii reneagă gîndirea ca fiind simplă ideologie. Este expresia conștiinței vinovate a clicilor în care se încarnează finalmente necesitatea economică, ce se trădează prin faptul că declarațiile acestora, de la intuițiile *Führer*-ului și pînă la viziunea dinamică a lumii, nu mai pretind, spre deosebire de vechea apologetică burgheză, a recunoaște în propriile fărădelegi consecințe necesare ale legilor obiective. Minciunile mitologice despre misiune și destin, pe care ele le investesc în locul acelora, nu sînt nici măcar atît de departe de adevăr, căci nu legile obiective ale pieței sînt cele care guvernează acum acțiunile întreprinzătorilor

și le îndreaptă către catastrofă. Decizia conștientă a directorilor generali rezultă mai curînd din aplicarea vechii legi a valorii, mai coercitivă decît mecanismele oarbe de formare a prețurilor, împlinind astfel destinul capitalismului. Capii înșiși nu cred în vreo necesitate obiectivă, chiar dacă ajung să-și denumească în acest chip uneltirile. Ei se dau drept ingineri ai istoriei universale. Doar supușii mai cred că evoluția, de pe urma căreia, odată cu fiecare creștere a nivelului de trai, devin tot mai neputincioși, este una ineluctabil necesară. De vreme ce subzistența celor încă solicitați să mînuiască mașinile poate fi asigurată într-un timp minimal de muncă aflat la dispoziția stăpînilor societății, restul rămas pe dinafară, cu alte cuvinte masa imensă a populației, va fi antrenat ca gardă suplimentară a sistemului, materie destinată a servi marilor planuri de astăzi și de mîine. Ea este îndopată ca armată a șomerilor. Degradarea lor la statutul de simple obiecte ale administrației, ce preformează fiecare compartiment al vieții moderne pînă la nivelul limbii și percepției, le este prezentată ca reflex al necesității obiective, căreia ei nu cred că i se pot împotrivi. Mizeria ca antiteză a puterii și neputinței crește nemăsurat odată cu capacitatea de a elimina pe termen lung orice urmă de mizerie. Pădurea de clici și instituții, ce se îngrijesc, începînd de pe cele mai înalte culmi ale dispozitivului de comandă a economiei și pînă la cei din urmă *rackets* profesioniști, de perpetuarea nețărmurită a sistemului, rămîne impenetrabilă pentru individ. Deja în fața bonzilor de la sindicate, ca să nu mai vorbim de manager, un proletar care s-ar face remarcat de aceștia nu contează mai mult decît ca exemplar supranumerar, în timp ce bonzii, la rîndul lor, tremură la gîndul că le-ar putea veni și lor rîndul la lichidare.

Absurditatea acestei stări de lucruri, în care puterea sistemului asupra oamenilor crește cu fiecare pas care îi desprinde de puterea naturii, denunță rațiunea societății raționale ca desuetă. Necesitatea ei este aparentă, nu mai puțin decît libertatea întreprinzătorilor, ce-și relevă finalmente natura coercitivă în inevitabilele lor lupte și înțelegeri. Gîndirea, ce trebuie să

aleagă, în calitate de organ al dominației, între ordin și ascultare, nu ajunge să risipească această aparență, în care se pierde omenirea pe de-a-ntregul „luminată“. Fără a se putea elibera de țesătura în care a rămas prinsă încă din perioada preistorică, ea reușește să recunoască însă în logica alternativei, în consecință și antinomie, aceea prin care s-a emancipat radical de natură, însăși această natură, nereconciliată și alienată de ea însăși. Tocmai în virtutea logicii ei irezistibile, gîndirea, în al cărei mecanism coercitiv natura însăși se reflectă și se perpetuează, se reflectă ca natură înstrăinată de sine, ca mecanism coercitiv. Este adevărat că facultatea de reprezentare constituie doar un instrument. Gîndind, oamenii se distanțează de natură, pentru a și-o plasa în fața ochilor în poziția din care ea poate fi dominată. Precum obiectul, instrumentul material care rămîne același în situații diferite, diferențiind astfel lumea, ca ipostază a haosului, a multiplului, a disparatului, de ceea ce este cunoscut, de unul, de identic, conceptul este instrumentul ideal, potrivit pentru a considera toate obiectele prin lentila ce li se potrivește. Cînd încearcă să-și renege funcția de separare, de distanțare și reificare, gîndirea devine iluzorie. Orice soi de unificare mistică rămîne înșelătorie, reminiscență interioară și neputincioasă a revoluției ratate. Dar pentru că Luminile au mereu ultimul cuvînt vizavi de orice ipostaziere a utopiei și proclamă netulburate dominația sub forma diviziunii, ruptura dintre subiect și obiect, a cărei disimulare ele o împiedică, devine indice al neadevărului lor și totodată al adevărului. Condamnarea superstiției a însemnat mereu, odată cu progresul dominației, și denunțarea acesteia din urmă. Luminile sînt mai mult decît Lumini, ele sînt natura devenită inteligibilă în alienarea ei. În cunoașterea de sine a spiritului ca natură divizată, natura este cea care se autoinvocă precum în preistorie, însă nu în chip nemijlocit, cu presupusul ei nume de *mana*, ce însemna atotputernicie, ci sub o înfățișare mutilată, orbită. Dependența de natură persistă în dominarea ei, fără de care spiritul nu există. În umilința prin care acesta se recunoaște ca dominație și se retractează în natură, el își

anihilează pretenția dominatoare ce-l aservește chiar naturii. Dacă, refugiindu-se din calea necesității în progres și civilizație, omenirea nu izbutește să se oprească fără a sacrifica însăși cunoașterea, ea va renunța totuși să considere obstacolele pe care le opune necesității, precum instituții sau practici ale dominației, care, experimentate în subjugarea naturii, s-au întors împotriva societății, drept garanții ale libertății viitoare. Fiecare pas în progresul civilizației a reînnoit, odată cu dominația, și perspectiva asupra înlăturării ei. Însă, în timp ce istoria reală este țesută din suferință reală, suferință ce nu se diminuează deloc în proporție inversă cu extinderea mijloacelor de a o înlătura, realizarea acestei perspective depinde de concept. Căci el este acela care, ca știință, nu doar că îi distanțează pe oameni de natură, ci, ca instrument de autoreflecție a gîndirii, ce rămîne legată prin știință de oarba evoluție economică, are și capacitatea de a evalua distanța ce perpetuează injustiția. Prin această supraviețuire a naturii în subiect, în a cărui împlinire rezidă adevărul ignorat al întregii culturi, Luminile se opun fundamental dominației, iar apelul de a pune frînă Luminilor a răsunat și pe vremea lui Vanini nu atît din teamă față de exactitatea științei, cît din ura împotriva gîndului impetuos, eliberat de vraja naturii, în al cărei tremur de frică în fața ei înseși el se recunoaște. Preoții au răzbunat mereu *mana* împotriva fiecărui discipol al Luminilor, voind s-o îmbuneze prin groaza încercată vizavi de entitatea înfricoșătoare astfel denumită, căci în *hybris* augurii Luminilor au fost solidari cu preoții. Încă înainte de Turgot și d'Alembert, Luminile s-au pierdut, ca filozofie burgheză, în momentul lor pozitivist. Ele n-au fost nicicînd scutite de confuzia dintre libertate și instinctul de conservare. Suspendarea conceptului, indiferent dacă în numele progresului sau al culturii, de mult coalizate deja în secret împotriva adevărului, a lăsat cîmp liber minciunii. Într-o lume mulțumindu-se să verifice procese verbale și să conserve într-un soi de sloganuri prescrise ideile degradate ale marilor gînditori, aceasta nu mai poate fi distinsă de adevărul neutralizat în ipostaza de patrimoniu cultural.

A identifica dominația în gîndirea însăși ca natură nereconciliată ar permite relaxarea acelei necesități căreia chiar socialismul, concedînd unui reacționar *common sense*, i-a confirmat permanența. Consacrînd necesitatea drept unică bază a viitorului și surghiunind spiritul, în bună tradiție idealistă, pe culmea suprastructurii, el s-a cramponat exagerat de moștenirea filozofiei burgheze. În acest sens, relația necesității cu imperiul libertății ar rămîne una pur cantitativă, mecanică, iar natura, considerată pe de-a-ntregul străină, precum în mitologia primitivă, ar deveni totalitară, absorbind libertatea cu tot cu socialism. Prin sacrificarea gîndirii, care, în forma ei reificată ca matematică, mașină, organizare, se răzbună pe oamenii care au uitat-o, Luminile și-au ratat propria realizare. Extinzîndu-și tutela asupra a tot ce poartă marca individualului, ele au permis totalității neînțelese să se întoarcă, sub forma dominației, împotriva lucrurilor, ca și împotriva existenței și conștiinței oamenilor. Dar un *praxis* autentic și revoluționar depinde de intransigența teoriei în fața inconștienței cu care societatea lasă gîndirea să încremenească. Nu premisele materiale ale realizării, nu tehnologia ca atare pun împlinirea Luminilor sub semnul întrebării. Doar sociologii pretind aceasta și își imaginează la rîndul lor un antidot, chiar dacă de natură colectivistă, menit să controleze antidotul[36]. De vină este orbirea în care s-a cufundat societatea. Respectul mitico-științific al popoarelor pentru ceea ce există și pe care ele îl creează neîncetat devine finalmente un fapt pozitiv, o fortăreață în fața căreia fantezia revoluționară ajunge să se rușineze de propriul utopism, degenerînd către încrederea docilă în tendințele obiective ale istoriei. Ca organ al acestei adaptări, simplă construcție de mijloace, Luminile ajung să fie pe atît de distructive

36. *„The supreme question which confronts our generation today – the question to which all other problems are merely corollaries – is whether technology can be brought under control... Nobody can be sure of the formula by which this end can be achieved... We must draw on all the resources to which access can be had...“* (*The Rockefeller Foundation. A Review for 1943*, New York, 1944, pp. 33 și urm.)

pe cît le-o reproșează detractorii lor romantici. Ele se vor regăsi pe ele însele doar atunci cînd vor renunța la orice urmă de conivență cu aceștia și cînd vor îndrăzni să înlăture falsul absolut al principiului dominației oarbe. Spiritul unei asemenea teorii intransigente ar fi în măsură să deturneze de la scop, în intoleranța sa, însuși progresul. Vestitorul său Bacon a visat acele multe lucruri „pe care regii, cu toate comorile lor, nu le pot cumpăra, asupra cărora poruncile lor nu au nici o putere, despre care emisarii și spionii lor nu pot raporta nimic". Așa cum el și-a dorit, acestea au revenit moștenitorilor luminați ai regilor, burghezii. Multiplicînd violența prin mijlocirea pieței, economia burgheză și-a multiplicat atît obiectele, cît și forțele pînă într-acolo, încît pentru administrarea lor nu-i mai ajung nici regii, nici burghezii, ci are nevoie de toți oamenii. Aceștia vor deprinde, odată cu puterea lucrurilor, și modul în care să se poată lipsi de ea. Luminile se vor desăvîrși și se vor anula cînd țelurile practice cele mai apropiate se vor dovedi a fi și cele mai îndepărtate, iar teritoriile despre care nu se poate afla nimic de la emisari și spioni, și anume cele ale naturii ignorate de știința dominantă, vor fi recunoscute drept cele originare. Astăzi, cînd Utopia lui Bacon, conform căreia „dominăm natura prin *praxis*", s-a împlinit la o dimensiune telurică, esența coerciției pe care el o atribuia naturii nestăpînite se dezvăluie pe de-a-ntregul. Era dominația însăși. Cunoașterea, în care Bacon vedea neîndoielnic „superioritatea omului", poate purcede la desființarea ei. Dar, avînd în vedere o asemenea posibilitate, Luminile puse în serviciul prezentului se transformă într-o desăvîrșită înșelătorie pentru mase.

PRIMUL EXCURS

Ulise, sau mitul și Luminile

Tot așa cum povestea despre Sirene combină mitul și travaliul rațional, *Odiseea*, în întregul ei, reprezintă o mărturie a dialecticii Luminilor. Eposul se prezintă, mai ales în stratul său cel mai arhaic, ca fiind foarte legat de mit: aventurile narate provin din tradiția populară. Dar prin faptul că spiritul homeric ia în posesie miturile, „organizîndu-le", el intră în contradicție cu ele. Obișnuita asimilare a eposului cu mitul – pe care, de altfel, filologia clasică mai nouă o respinge – apare criticii filozofice drept o desăvîrșită iluzie. Cele două concepte diverg. Ele marchează două faze ale unui proces istoric, recognoscibil deja în redactarea homerică la punctele de joncțiune ale operei. În măsura în care nu presupune universalitatea limbajului, discursul homeric o creează; el dizolvă ordinea ierarhică a societății prin forma exoterică a reprezentării ei în chiar pasajele în care o glorifică; a cînta furia lui Ahile și călătoria rătăcitoare a lui Ulise constituie deja o stilizare nostalgică a ceva ce nu mai poate fi cîntat, iar eroul aventurilor se înfățișează tocmai ca prototip al individului burghez, al cărui concept ia naștere din acea afirmare coerentă a Sinelui, modelată încă în epoca preistorică de eroul pribeag. În epos, care constituie, din punct de vedere istorico-filozofic, un pandant al romanului, ies la iveală în final trăsături romanești, iar venerabilul univers al semnificantei lumi homerice se revelează ca produs al rațiunii ordonatoare, ce distruge mitul tocmai prin ordinea rațională prin care îl oglindește.

Existența acelui element burghez luminist la Homer a fost subliniată de către romantismul german tîrziu în propria

interpretare a Antichității, ce a succedat scrierilor timpurii ale lui Nietzsche. Precum puțini alții după Hegel, Nietzsche a sesizat dialectica Luminilor. El a fost cel care a formulat relația lor contradictorie cu puterea. Ar trebui ca „Luminile să fie răspîndite în popor, ca toți popii să aibă conștiința vinovată cînd devin popi – la fel trebuie făcut și cu statul. Aceasta este misiunea Luminilor, aceea de a-i face conștienți pe principi și pe oamenii de stat că tot comportamentul lor este o minciună intenționată..."[1]. Pe de altă parte, Luminile au fost dintotdeauna un instrument al „marilor artiști ai guvernării (Confucius în China, Imperiul Roman, Napoleon, papalitatea în vremea cînd mai era interesată de putere, și nu doar de lume)... Iluzia pe care și-o face mulțimea asupra acestui subiect, precum în toate democrațiile, este deosebit de utilă: degradarea și manipularea oamenilor sînt salutate ca «progres»"[2]. În măsura în care acest dublu caracter al Luminilor se manifestă ca motiv istoric fundamental, este posibilă lărgirea conceptului lor, acela al gîndirii ce progresează, pînă către începuturile cunoscute ale istoriei. Dar, în timp ce relația lui Nietzsche cu Luminile și inclusiv cu Homer rămîne una ambivalentă, în timp ce el a văzut în Lumini atît mișcarea universală a spiritului suveran, al cărui executor se considera, cît și puterea „nihilistă", ostilă vieții, la succesorii săi protofasciști a dăinuit doar cel de-al doilea moment, pervertit în ideologie. Ea devine exaltare oarbă a unei viețuiri oarbe, în slujba căreia se pune tocmai acel *praxis* care oprimă tot ceea ce viețuiește. Aceasta se vede cu claritate în poziția fasciștilor culturali față de Homer. Ei sesizează în descripția homerică a raporturilor feudale o viziune democratică, clasează opera ca pe una a navigatorilor și negustorilor și resping eposul ionic, apreciindu-i discursul ca fiind prea rațional și tipul de comunicare drept convențional. Privirea ostilă a celor ce se simt solidari cu orice dominație aparent nemijlocită și condamnă orice mijlocire, „liberalismul" de oricare fel, nu a greșit

1. Nietzsche, *Nachlass. Werke*, vol. XIV, p. 206.
2. *Op. cit.*, vol. XV, p. 235.

cu totul. Filoanele de la care se trage rațiunea, liberalismul, civismul, duc mult mai departe decît o presupune reprezentarea istorică, care plasează originile noțiunii de burghez abia la finalul Evului Mediu feudal. Faptul că reacția neoromantică îl identifică pe burghez și acolo unde vechiul umanism burghez vede doar sacrele începuturi din care își extrage propria legitimitate, conduce la identificarea istoriei universale cu Luminile. Ideologia la modă, ce-și propune în mod special lichidarea Luminilor, le aduce un involuntar omagiu. Ea este obligată să recunoască în trecutul cel mai îndepărtat o gîndire luministă. Tocmai reminiscența cea mai veche a acelei gîndiri este cea care amenință conştiința vinovată a arhaizanților de azi cu perspectiva declanșării întregului proces pe care plănuiseră să-l sufoce, în timp ce, inconștient, îl realizează.

Dar viziunea despre caracterul antimitologic, luminist, al operei lui Homer și al opoziției sale față de mitologia chtonică rămîne falsă, deoarece este una limitată. În serviciul ideologiei represive, un Rudolf Borchardt, cel mai important și în consecință cel mai nevolnic între ezotericii industriei grele germane, își încheie mult prea repede analiza. El nu observă că deja glorificatele forțe originare constituie o treaptă a Luminilor. Denunțînd la modul peremptoriu eposul ca roman, îi scapă ceea ce eposul și mitul au realmente în comun: dominația și exploatarea. Vulgaritatea pe care el o acuză în epos, mijlocirea și circulația, reprezintă doar o dezvoltare a acelei problematice nobleți pe care el o idolatrizează în mit – violența pură. Presupusa autenticitate, principiul arhaic al sîngelui și jertfei, conține deja cîte ceva din conștiința vinovată și abilitatea dominației, proprii acelei regenerări naționale ce-și face astăzi reclamă prin apelul la origini. Deja mitul original conține momentul minciunii care triumfă în șarlatania fascismului, șarlatanie pe care acesta o atribuie Luminilor. Dar nici o altă operă nu oferă o mărturie mai elocventă a suprapunerii dintre Lumini și mit decît cea homerică, textul fundamental al civilizației europene. La Homer, eposul și mitul, forma și conținutul nu se despart pur și simplu, ci o fac pentru a se confrunta. Dualismul estetic

atestă tendința istorico-filozofică. „Homer cel apolinic este doar continuatorul acelui proces artistic universal uman, căruia îi datorăm nașterea individuației“[3].

Miturile s-au instalat pe straturile tematice ale eposului homeric; nararea lor, unitatea desprinsă din legendele difuze, constituie în același timp o descriere a evaziunii subiectului din fața puterilor mitice. Într-un sens mai profund, acest lucru este deja valabil pentru *Iliada*. Mînia fiului mitic al unei zeițe împotriva regelui și organizatorului rațional al oștirii, lenevia indisciplinată a eroului victorios, dar menit morții, și în final înrolarea acestuia în serviciul cauzei naționale elene, aflată deasupra intereselor tribale, numai datorită fidelității mitice față de camaradul ucis, certifică îmbinarea dintre preistorie și istorie. Cu atît mai mult o confirmă *Odiseea*, prin analogia sa cu forma romanului picaresc. Contradicția dintre un Eu individual supraviețuitor și multiplicitatea destinului este simetrică antitezei dintre Lumini și mit. Călătoria rătăcitoare de la Troia spre Ithaca reprezintă itinerarul Sinelui, nemăsurat de firav trupește în raport cu forțele naturii și cu o conștiință de sine abia în formare, printre mituri. Lumea preistorică este secularizată în spațiul pe care el îl parcurge, vechii demoni populează marginile îndepărtate ale lumii și insulele unei Mediterane civilizate, izgoniți între stîncile și în peșterile de unde au răsărit cîndva, în vremurile spaimei originare. Dar aventurile atribuie fiecărui loc un nume. Toate acestea permit controlul rațional al spațiului. Naufragiatul înfiorat de groază prefigurează travaliul busolei. Neputința sa, căreia nici un loc de pe mare nu-i mai rămîne necunoscut, țintește, deopotrivă, la înfrîngerea puterilor ce-l apasă. Dar neadevărul vădit al miturilor, după care marea și pămîntul ar fi populate de demoni, fantasmagoriile transmise pe calea credințelor populare se transformă în ochii celui maturizat în „rătăcire“, abătîndu-l de la limpezimea țelului propriei autoconservări, al reîntoarcerii în patrie și al consolidării avuției sale. Încercările prin care

3. Nietzsche, *op. cit.*, vol. IX, p. 289.

trece Ulise reprezintă tentații periculoase, destinate să abată Sinele de pe calea logicii proprii. El le cedează de fiecare dată, le probează precum un incorigibil învățăcel, uneori mînat de o curiozitate nebună, tot așa cum un mim își repetă fără încetare rolurile. „Dar unde-i primejdie, sporește/ și mîntuirea"[4]: cunoașterea, în care constă identitatea sa și care îi îngăduie să supraviețuiască, își trage substanța din experiența multiplului, a ocolului, a dezagregării, iar știutorul supraviețuitor nu pregetă să se expună cu extremă îndrăzneală amenințării morții, ce-l întărește și călește pentru viață. Acesta este secretul în procesul prin care eposul se combină cu mitul: Sinele nu se plasează în opoziție rigidă cu aventura, ci ajunge să se formeze în rigiditatea sa tocmai prin această opoziție, ca unitate agregată doar în diversitatea pe care această unitate o neagă[5].

---

4. Hölderlin, *Patmos. Gesamtausgabe des Insel Verlages*, text după Zinkernagel, Leipzig, nedatat, p. 230. Versiunea în limba română: Friedrich Hölderlin, *Imnuri și ode*, traducere de Ștefan Aug. Doinaș și Virgil Nemoianu, BPT, București, 1977, p. 312.
5. Acest proces și-a găsit expresia nemijlocită la începutul cîntului al XX-lea. Ulise observă cum slujnicele se strecoară noaptea la pețitori, „și inima îi urla: după cum cățeaua ce-și apără puii îi dă tîrcoale și latră la orice trecător necunoscut, gata să-l înhațe, și inima-i lătra într-însul și se zbătea în fața atîtor ticăloși. Dar la urmă se bătu cu pumnul în piept și-și certă așa inima: «Mai rabdă, inimă, că doar ai pătimit și mai mult cînd Ciclopul mi-a mîncat tovarășii scumpi. Ai răbdat acolo pînă ce chibzuința mea ne-a făcut să ieșim din peștera în care credeam că o să pierim». Așa se silea el să înăbușe bătăile inimii, și pînă la urmă inima i se potoli; dar Ulise se mai răsucea în pat în fel și chip" (XX, 13/24; versiunea în limba română: Homer, *Odiseea*, traducere de Eugen Lovinescu, text revăzut și note de Traian Costa, București, 1963, p. 282). [Considerațiile lui Horkheimer și Adorno își găsesc o ilustrare mai adecvată în traducerea realizată de George Murnu a ultimei fraze citate din textul homeric: „Așa el se mustrase/ Și domolită sinea lui rămase/ Ca luntrea otgonită, dar în patu-i/ Se răsucea Ulise în tot chipul". Vezi George Murnu, *Odiseea*, București, 1979, p. 450 – n. tr.] Subiectul nu este încă unul solid, încă nu și-a găsit identitatea. Afectele, curajul și inima se lasă stîrnite încă independent de voința sa. „La începutul episodului, inima sa, *kradie* sau *etor* (ambele cuvinte sînt sinonime 17.22), mîrîie, iar Ulise se bate cu

Ulise, ca și eroii romanelor autentice de după dînsul, se risipește, așa zicînd, pentru a se regăsi; înstrăinarea sa de natură o înfăptuiește abandonîndu-se naturii, cu care se măsoară pe parcursul fiecărei aventuri, pentru ca aceeași natură nemiloasă, de care dispune, să triumfe asupra lui la modul ironic, atunci cînd nemilosul erou se întoarce acasă, judecător și răzbunător, ca moștenitor al puterilor cărora li s-a sustras. La nivelul operei homerice identitatea Sinelui este într-un asemenea grad funcțiune a ne-identicului, a miturilor disociate și dezarticulate, încît ea trebuie să se lase dedusă din acestea. Forma interioară de constituire a individualității, timpul, este încă atît de fragilă, încît unitatea aventurilor rămîne una exterioară, succesiunea

---

pumnul în piept, deci în inimă, adresîndu-i-se. Inima îi bate – așadar o parte a trupului său se pune în mișcare împotriva voinței lui. În acest caz, adresarea nu este doar formală, ca atunci cînd, la Euripide, ea se îndreaptă către mîna și piciorul care trebuie să intre în acțiune, ci inima funcționează autonom" (Wilamowitz-Moellendorff, *Die Heimkehr des Odysseus*, Berlin, 1927, p. 189). Afectul este comparat cu animalul care îl domină pe om: comparația cu cățeaua ține de același nivel de experiență ca și transformarea însoțitorilor săi în porci. Subiectul încă divizat și silit la violență împotriva naturii sale interioare, ca și a celei exterioare, „pedepsește" inima, îndemnată la răbdare și, în perspectiva viitorului, oprită de la percepția nemijlocită a prezentului. Gestul de a se lovi în piept va conota mai tîrziu triumful: biruitorul lasă să se înțeleagă că victoria sa este și una împotriva propriei naturi. Împlinirea ei rămîne în seama rațiunii, ca principiu al autoconservării. „...la început, vorbitorul s-a mai adresat inimii bătînde; superioară ei era *metis*, o altă forță interioară: ea l-a salvat pe Ulise. Filozofii de mai tîrziu o vor fi opus ca *nus* sau *logistikon* porțiunilor iraționale ale sufletului" (Wilamowitz, *op. cit.*, p. 190). Despre „Sine" – *autos* – va fi însă vorba abia în versul 24: după ce pulsiunea va fi fost stăpînită de rațiune. În măsura în care alegerea și succesiunea cuvintelor pot fi considerate probe, Eul identic ar constitui pentru Homer doar rezultatul dominării naturii interioare a omului. Acest nou Sine tresare în el însuși ca un obiect, trupul, după ce inima din el a fost pedepsită. Oricum, juxtapunerea momentelor sufletești pe care Wilamowitz le analizează separat, momente ce se adresează deseori unul altuia, pare să confirme construcția fragilă și efemeră a subiectului, a cărui substanță nu constă în altceva decît în coordonarea respectivelor momente.

lor reducîndu-se la schimbarea spațială a decorurilor, adăposturi ale zeităților locale, acolo unde furtuna îl aruncă pe erou. Ori de cîte ori Sinele va cunoaște în istoria ulterioară o asemenea slăbiciune, sau descrierea va presupune o asemenea slăbiciune la receptor, povestirea vieții va aluneca spre o simplă succesiune de aventuri. În imaginea călătoriei timpul istoric se detașează, chinuit și precar, de spațiu, cadrul irevocabil al întregului timp mitic.

Facultatea Sinelui, datorită căreia aventurile sînt parcurse cu bine, pentru ca, în risipire, acesta să se regăsească, este șiretenia. Navigatorul Ulise îi păcălește pe zeii naturii precum călătorul civilizat pe sălbatici, cînd le oferea mărgele de sticlă în schimbul fildeșului. Doar ocazional schimbă și el daruri, atunci cînd și le oferă reciproc gazdele și oaspeții. La Homer, darurile ospitalității se situează mereu la jumătatea drumului dintre troc și ofrandă. Precum o jertfă, ele au a compensa sîngele vărsat, fie al străinului, fie al indigenului învins de pirat, pentru a institui armistițiul. În același timp, în darul ospeției se anunță deja principiul echivalenței: gazda primește la modul real sau simbolic valoarea echivalentă a prestației sale, iar oaspetele merinde pentru drum, atît cît să-l țină pînă acasă. Chiar dacă gazda nu capătă nici o răsplată directă, poate totuși presupune că ea însăși sau cei apropiați vor fi la un moment dat primiți în același mod: ca jertfă adusă divinităților elementare, darul gazdei reprezintă și o asigurare rudimentară față de ele. Navigația extensivă, dar plină de pericole, a constituit în Grecia antică o premisă pragmatică în acest sens. Însuși Poseidon, inamicul elementar al lui Ulise, gîndește în termeni de echivalență atunci cînd se plînge mereu că, în timpul rătăcirilor pe mare, eroul a primit mai multe daruri decît a cîntărit partea sa din prada de război la Troia, aceasta dacă ar fi putut s-o păstreze fără să fi fost împiedicat chiar de către Poseidon. La Homer, asemenea manieră de raționalizare se poate urmări pînă la nivelul sacrificiilor rituale propriu-zise. Bunăvoința zeilor se ia în calcul în schimbul unor hecatombe de o anume dimensiune. Dacă schimbul reprezintă o secularizare

a sacrificiului, acesta apare la rîndul său ca schemă magică a schimbului rațional, o acțiune a oamenilor destinată să-i domine pe zei, ce se vor trezi detronați de însuși sistemul făcut să-i venereze[6].

Momentul înșelătoriei în sacrificiu reprezintă imaginea originară a șiretlicului lui Ulise, tot așa cum multe dintre șiretlicurile lui se leagă cumva de jertfe aduse zeităților naturii[7]. Acestea sînt păcălite nu doar de eroul însuși, ci și de zeitățile solare. Prietenii olimpieni ai lui Ulise profită de șederea lui Poseidon

---

6. În contradicție cu interpretarea materialistă a lui Nietzsche, Klages a explicat relația dintre sacrificiu și schimb într-un sens magic: „Necesitatea sacrificiului privește pe fiecare, deoarece fiecare, așa cum am văzut, își va primi partea – acel originar *suum cuique* – de la viață și de la toate bunurile vieții, doar cu condiția să dea el însuși mereu și să nu înceteze să dea. Aici însă nu este vorba de un schimb în sensul obișnuitului schimb de bunuri (care, desigur, își are originea tot în ideea de sacrificiu), ci de un schimb de fluide sau esențe, ce are loc prin ofranda propriului suflet către viața ce întreține și hrănește lumea“ (Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig, 1932, vol. III, partea a 2-a, p. 1409). Dublul caracter al sacrificiului însă, magicul abandon de sine al individului pe altarul colectivității – oricare ar fi natura lui – și autoconservarea prin tehnica unei asemenea magii, implică o contradicție obiectivă, ce tinde să dezvolte chiar elementul rațional al sacrificiului. În spatele efectului magic, raționalitatea, ca mod de comportament al celui care face sacrificiul, devine șiretlic. Însuși Klages, apologet entuziast al mitului și sacrificiului, a sesizat faptul, încît se vede obligat să distingă chiar și în imaginea ideală a pelasgilor între comunicarea autentică cu natura și minciună, fără a ajunge însă să opună aparenței dominației naturii un principiu contrar, dedus din însăși gîndirea mitică, și aceasta pentru că în această aparență constă însăși esența mitului. „Nu mai este doar o credință păgînă, ci deja o superstiție păgînă aceea că, de pildă, la urcarea pe tron, zeul rege trebuie să jure că va face de acum încolo să strălucească soarele și să se umple pămîntul de fructe“ (Klages, *op. cit.*, p. 1408).
7. Aceasta se află în acord cu faptul că la Homer nu apar jertfe umane în sens propriu. Tendința civilizatoare a eposului reiese din selecția evenimentelor narate. „*With one exception... both Iliad and Odyssey are completely expurgated of the abomination of Human Sacrifice*“ (Gilbert Murray, *Rise of the Greek Epic*, Oxford, 1911, p. 150).

la etiopieni, la pădurenii ce-l venerau și-i aduceau jertfe imense, pentru a-l călăuzi pe protejatul lor în afară de orice pericol. Înșelătoria este deja inclusă în jertfa pe care Poseidon o acceptă cu plăcere: mărginirea amorfului zeu al mării la un loc anume, teritoriul sacru, limitează însăși puterea sa, iar pentru a se ospăta pe săturate din boul etiopian trebuie să renunțe la a-și vărsa furia pe Ulise. Toate acțiunile sacrificiale ale oamenilor, chiar dacă efectuate după prescripții, îl înșală pe zeul căruia îi sînt închinate: ele îl subordonează pe zeu primatului scopurilor umane, îi fărîmițează autoritatea, iar înșelătoria se transmite fără înconjur în cea practicată de preoții necredincioși vizavi de comunitatea credincioșilor. Șiretlicul își are originea în cult. Ulise însuși apare concomitent ca victimă și ca preot. Calculîndu-și propriul risc, dînsul neagă puterea care îl expune riscului. El își răscumpără astfel viața pusă în joc. Dar înșelătoria, șiretlicul și raționalitatea nu se află într-o simplă opoziție cu arhaitatea sacrificiului. Prin Ulise, doar momentul înșelătoriei sacrificiale, poate cauza cea mai profundă a caracterului fictiv al mitului, se ridică la nivelul conștiinței de sine. Experiența faptului că acea comunicare simbolică a oamenilor cu divinitatea prin intermediul sacrificiului este una ireală trebuie să fi fost foarte veche. Acel soi de substituție implicată de sacrificiu, pe care o elogiază iraționaliștii de modă nouă, nu trebuie despărțită de divinizarea victimei sacrificate, de stratagema raționalizării preoțești a crimei prin apoteoza alesului. Ceva din această stratagemă, ce conferă individului fragil calitatea de purtător al substanței divine, se poate resimți dintotdeauna în Eul care își datorează existența faptului că a sacrificat viitorului momentul prezent. Substanțialitatea sa nu este decît aparență, ca și nemurirea celui jertfit. Nu întîmplător, mulți au fost cei care l-au venerat pe Ulise ca zeu.

Cîtă vreme vor fi sacrificați indivizi, sacrificiul implicînd și contradicția dintre colectivitate și individ, înșelătoria va fi în chip obiectiv o componentă a sacrificiului. Dacă credința în substituția prin sacrificiu semnifică amintirea unei componente a Sinelui ce nu ține de origini, ci care s-a constituit pe parcursul

istoriei dominației, ea devine pentru Sinele evoluat un neadevăr: Sinele este tocmai omul incapabil să-și atribuie puterea magică a substituției. Constituirea Sinelui întrerupe acea legătură fluctuantă cu natura, pe care sacrificiul Sinelui pretinde a o stabili. Fiecare sacrificiu este o restaurație, dezmințită de realitatea istorică în care este efectuată. Onorabila credință în sacrificiu reprezintă însă, probabil, o schemă deja automatizată, conform căreia cei oprimați își impun ei înșiși, o dată mai mult, nedreptatea la care sînt supuși, pentru a o putea suporta. Prin restituția simbolică, sacrificiul nu salvează cîtuși de puțin acea comunicarea nemijlocită și tocmai întreruptă pe care mitologii de astăzi i-o atribuie, ci însăși instituția sacrificiului este semnul unei catastrofe istorice, a unui act de forță, ce afectează deopotrivă natura și pe oameni. Șiretlicul nu este decît dezvoltarea subiectivă a acestui neadevăr obiectiv al sacrificiului, care-i ia locul. Poate că respectivul neadevăr n-a fost totdeauna doar neadevăr. Pe una din treptele preistoriei[8], sacrificiile trebuie să fi avut un fel de raționalitate sîngeroasă, care, încă de pe atunci, desigur, era legată de setea de privilegii. Teoria sacrificiului dominantă astăzi îl atribuie reprezentării corpului colectiv, a tribului, spre care sîngele vărsat al celui sacrificat ar fi urmat să se reverse, dîndu-i forță. Chiar dacă totemismul a fost deja la timpul său ideologie, el marchează o stare de lucruri reală, în care rațiunea dominantă avea nevoie de sacrificiu. Este un stadiu al deficitului arhaic, în care sacrificiul uman și canibalismul abia dacă se lasă separate. Colectivitatea care a crescut din punct de vedere numeric nu poate supraviețui decît prin consumul cărnii de om; poate că pentru

8. Nu poate fi vorba de cea mai veche epocă. „Obiceiul sacrificiului uman... a fost mult mai răspîndit la barbari și la popoarele semi-civilizate decît la sălbaticii autentici, iar pe treptele cele mai de jos ale civilizației umane el nu este cunoscut aproape deloc. S-a observat că la anumite popoare s-a dezvoltat cu timpul tot mai mult" – în Insulele Societății, în Polinezia, în India, la azteci. „Referitor la africani, Winwood Reade spunea: «Cu cît mai puternic era un popor, cu atît mai importante erau sacrificiile»" (Eduard Westermarck, *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*, Leipzig, 1913, vol. I, p. 363).

anumite grupuri etnice sau sociale canibalismul era legat de o plăcere anume, pentru care doar repulsia resimțită astăzi față de carnea de om poate depune mărturie. Obiceiuri ulterioare, precum *ver sacrum*, conform căruia în epoci de foamete un contingent întreg de tineri era obligat, după un ceremonial ritual, să părăsească tribul, rețin destul de limpede trăsăturile unei asemenea raționalități, barbare și sublimate. Cu mult înaintea constituirii credințelor mitice populare, ea trebuie să se fi revelat ca iluzorie: în condițiile în care vînătoarea sistematic practicată procura tribului destule animale pentru a evita consumul propriilor membri, porunca vracilor ca vînătorii cei mai iscusiți ai tribului să se lase devorați de ceilalți nu putea decît să deruteze[9]. Interpretarea colectivă magică a sacrificiului, care-i neagă cu desăvîrșire raționalitatea, reprezintă o raționalizare; dar ipoteza prea categoric luministă, conform căreia tot ceea ce astăzi constituie ideologie a putut fi cîndva adevăr, este prea naivă[10]: ideologiile cele mai noi sînt doar

---

9. La popoarele canibale, precum cele din Africa occidentală, le era interzis „atît femeilor, cît și tinerilor... să se desfete cu asemenea delicatese“ (Westermarck, *op. cit.*, Leipzig, 1909, vol. II, p. 459).
10. Wilamowitz plasează *nus* în „contradicție netă“ față de *logos* (*Glaube der Hellenen*, Berlin, 1931, vol. I, pp. 41 și urm.). Mitul reprezintă pentru dînsul „o istorie, așa cum se povestește ea“, fabulă pentru copii, neadevăr sau, inseparabil de acesta, adevărul cel mai înalt și nedemonstrabil, ca la Platon. Conștient de caracterul iluzoriu al miturilor, Wilamowitz le consideră totuna cu poezia. Cu alte cuvinte: el le caută întîi de toate în limbajul semnificant, ce se află deja în contradicție obiectivă cu intenția lor, contradicție pe care încearcă s-o reconcilieze ca poezie: „Mitul este în primul rînd un discurs vorbit, cuvîntul nu privește nicicînd conținutul aceluia“ (*op. cit.*). Ipostaziind acest concept tîrziu al mitului, care presupune deja rațiunea în calitate de pandant explicit al său, el ajunge – polemizînd cu Bachofen fără a-l numi, considerîndu-l doar un prizonier al modelor – la o netă separare a mitologiei de religie (*op. cit.*, p. 5), unde mitul nu apare ca treapta mai veche, ci mai nouă în raport cu credința: „Încerc... să urmăresc devenirea, transformările și tranziția de la credință la mituri“ (*op. cit.*, p. 1). Trufia încăpățînată a elenistului concentrat doar asupra propriei discipline îl împiedică să observe dialectica dintre mit, religie și Lumini: „Eu nu înțeleg limbile din

reluări ale celor mai vechi, ce le depășesc pe cele dinaintea lor în aceeași manieră în care dezvoltarea societății împărțite în clase respinge ideologiile consacrate care au precedat-o. Mult invocata iraționalitate a sacrificiului nu este decît expresia faptului că practica sacrificială a dăinuit mai mult decît necesitatea ei rațională specifică, devenită neadevărată. Șiretlicul exploatează tocmai ruptura dintre raționalitatea și iraționalitatea sacrificiului. Toate demitizările au luat forma experienței inevitabile a zădărniciei și inutilității sacrificiului.

Dacă, din cauza iraționalității sale, principiul sacrificiului s-a dovedit trecător, el persistă în continuare datorită raționalității sale. Această raționalitate s-a transformat, dar nu a dispărut. Sinele rezistă dizolvării sale în natura oarbă, pe care însă sacrificiul continuă s-o pretindă. El rămîne însă pe această cale prizonier al contextului natural, ca viețuitoare ce încearcă să se impună viețuirii din jurul său. Răscumpărarea sacrificiului prin raționalitatea autoconservării nu este mai puțin schimb decît sacrificiul propriu-zis. Sinele stăruind în identitatea sa, ce irumpe odată cu depășirea sacrificiului, redevine însă nemijlocit un rigid sacrificiu ritual de îndată ce omul ajunge să se

---

care provin termenii astăzi la modă precum *tabu* și *totem*, *mana* și *orenda*, și cred în demersul meu de a rămîne concentrat pe greci și a gîndi în termeni grecești" (*op. cit.*, p. 10). Întrebarea despre cum se împacă însă opinia conform căreia „germenele divinității platoniciene se găsea în elenismul foarte timpuriu" cu viziunea istorică, preluată de Wilamowitz de la Kirchhoff, potrivit căreia sîmburele cel mai vechi al *Odiseei* s-ar găsi în întîlnirile mitice ale lui *nostos*, rămîne fără răspuns, căci la Wilamowitz conceptul central de mit este lipsit de o articulație filozofică suficientă. Cu toate acestea, rezistența sa la iraționalismul exaltînd miturile și insistența sa asupra neadevărului lor dovedesc o mare perspicacitate. Aversiunea față de gîndirea primitivă și preistorie evidențiază cu atît mai mult tensiunea ce a persistat dintotdeauna între cuvîntul înșelător și adevăr. Ceea ce Wilamowitz reproșează miturilor tîrzii, arbitrariul invenției, trebuie să se fi aflat deja și în cele mai vechi, tocmai prin *pseudos*-ul sacrificiilor. Acest *pseudos* este înrudit chiar cu respectiva divinitate platoniciană, pe care Wilamowitz o identifica în elenismul arhaic.

celebreze pe sine însuși, opunînd propria conștiință contextului natural. Este și ceea ce poate fi socotit adevărat în istoria celebră din mitologia nordică, potrivit căreia Odin s-a spînzurat de un copac ca jertfă către sine însuși, sau în teza lui Klages, conform căreia orice sacrificiu este al divinității pentru divinitate, precum se și vede în cristologie, travestiul monoteist al mitului[11]. Doar că nivelul mitologic în care Sinele apare ca jertfă adusă lui însuși nu exprimă atît concepția originară a credinței populare, cît asimilarea mitului de către civilizație. În istoria claselor sociale, ostilitatea Sinelui față de sacrificiu a implicat sacrificarea Sinelui, plătită prin renegarea naturii din om de dragul dominației asupra naturii exterioare omului, ca și asupra semenilor săi. Tocmai această renegare, sîmbure al raționalității civilizatoare, reprezintă celula prin care iraționalitatea mitului continuă să prolifereze: prin renegarea naturii din om va fi perturbat și tulburat nu doar *telos*-ul dominației exterioare a naturii, ci și *telos*-ul propriei vieți. În clipa în care omul se desprinde de conștiința Sinelui ca natură, se anulează toate scopurile pentru care acesta viețuiește, progresul social, dezvoltarea tuturor forțelor materiale și spirituale, iar instituirea mijloacelor drept scop, care în capitalismul tîrziu ia forme nebunești, este perceptibilă deja în preistoria subiectivității. Dominația omului asupra lui însuși, ce-i fundamentează Sinele, înseamnă de fiecare dată distrugerea subiectului în serviciul căruia ea se realizează, căci substanța dominată, oprimată și dizolvată prin instinctul de conservare, nu constituie altceva decît viața, în funcție de care se definesc exclusiv eforturile de autoconservare, așadar tocmai ceea ce merită a fi conservat. Absurditatea capitalismului totalitar, a cărui tehnică de a satisface necesitățile face imposibilă satisfacerea acestora în forma lor reificată, determinată de dominație, și incită spre distrugerea umanității – această absurditate se formează la modul prototipic în eroul care se sustrage sacrificiului sacrificîndu-se.

11. Vezi concepția despre creștinism ca religie păgînă practicînd sacrificiul la Werner Hegemann, *Der gerettete Christus* (Potsdam, 1928).

Istoria civilizației este istoria introversiunii sacrificiului. Cu alte cuvinte: istoria renunțării. Cel ce renunță oferă din viața sa mai mult decît primește înapoi, mai mult decît viața pe care o apără. Acest proces se desfășoară în contextul societății false. Acolo fiecare prisosește și este înșelat. Dar necesitatea socială face ca acela ce se sustrage schimbului universal, inegal și nedrept, nerenunțînd și fiind capabil să sesizeze întregul neamputat, să piardă astfel totul, inclusiv restul mizer pe care i-l asigură instinctul de conservare. Toate sacrificiile inutile sînt necesare: împotriva sacrificiului. Și Ulise este o victimă sacrificială, este Sinele ce se domină permanent[12] și care, în consecință, neglijează viața, Sinele care i-o salvează și nu-și mai amintește de episod decît ca de o rătăcire. Concomitent, el este și cel sacrificat pentru abolirea sacrificiului. Renunțarea

12. Precum, de pildă, atunci cînd renunță să-l ucidă imediat pe Poliphem (IX, 302); cînd suportă tortura destinată lui Antinoos pentru a nu se trăda (XVII, 460 și urm.). Vezi mai departe episodul cu vînturile (X, 50 și urm.) și profeția lui Tiresias în prima *Nekya* (XI, 105 și urm.), după care reîntoarcerea depinde de îmblînzirea inimii de către Ulise. Desigur că renunțarea lui Ulise nu este încă definitivă, ci constituie doar o amînare: răzbunările pe care și le interzice le va înfăptui mai tîrziu, cu mult mai metodic: îngăduitorul este răbdător. În conduita lui se mai înfățișează încă deschis, ca finalitate naturală, ceea ce mai tîrziu se va disimula în renunțarea totală, imperativă, pentru ca abia așa să-și aproprieze o forță irezistibilă, cea a subjugării a tot ce este natural. Transferată în subiect, emancipată de un conținut mitic prestabilit, o asemenea subjugare devine „obiectivă“, autonomă din punct de vedere material față de oricare țel special al omului, ea devine o lege rațională generală. Deja în răbdarea lui Ulise, în mod mai evident după uciderea pețitorilor, răzbunarea devine procedură juridică: tocmai împlinirea impulsului mitic se constituie în instrument obiectiv al dominației. Dreptul nu este altceva decît o răzbunare abandonată. Dar faptul că această răbdare în a proceda la judecată se dezvoltă pe baza a ceva ce-i este acesteia exterior, nostalgia patriei, îi conferă trăsături umane, ceva aducînd a încredere, ce transcende răzbunarea amînată. Societatea burgheză dezvoltată le va suprima pe ambele: odată cu ideea de răzbunare va deveni și nostalgia un tabu, și tocmai în aceasta constă consacrarea răzbunării, mediată ca răzbunare a Sinelui împotriva sieși.

sa suverană, ca luptă cu mitul, este reprezentativă pentru o societate ce se va putea lipsi deopotrivă de renunțare și de dominație: ea ajunge să se poată stăpîni pe sine nu pentru a-i stăpîni pe alții, ci pentru a se reconcilia cu ei.

Transformarea sacrificiului în subiectivitate are loc sub semnul acelui șiretlic care a fost mereu o parte a sacrificiului. În neadevărul șiretlicului înșelătoria implicată în sacrificiu devine un element al caracterului, mutilare a însuși „vicleanului", pe a cărui fizionomie loviturile pe care și le-a aplicat pentru a supraviețui au lăsat urme. Aici se manifestă relația dintre spirit și forța fizică. Posesorul spiritului, cel care poruncește, ipostază în care Ulise cel șiret apare aproape mereu, este oricum, în ciuda tuturor relatărilor despre faptele sale de eroism, mai slab fizicește decît puterile preistoriei, cu care trebuie să se lupte pe viață și pe moarte. Episoadele în care se celebrează doar forța fizică a aventurierului, acela al pugilatului cu cerșetorul Iros, aflat sub protecția pețitorilor, și al încordării arcului, sînt de natură sportivă. Instinctul de conservare și tăria trupului s-au separat: aptitudinile atletice ale lui Ulise sînt cele ale *gentleman*-ului care, scutit de griji practice, se poate consacra antrenamentelor cu stăpînirea de sine a stăpînului. Forța, despărțită de efortul de autoconservare, acționează însă în avantajul acesteia: în *agon*-ul ce-l opune cerșetorului debil, îmbuibat și nedisciplinat sau trîntorilor nesimțiți, celor inferiori lui, Ulise le administrează în chip simbolic, legitimîndu-și astfel statutul senioral, ceea ce dominația organizată le-a administrat celor din această categorie cu mult înainte. Mai greu îi merge cu puterile preistorice, ce nu se lasă nici domesticite și nici adormite. Niciodată nu îndrăznește să se confrunte direct, în lupta fizică, cu puterile mitice, ce-și continuă existența exotică. El trebuie să recunoască ritualurile sacrificiale ca pe o realitate dată, în care este mereu amestecat: să li se opună nu se încumetă. Ulise va face din ele, din contra, o premisă formală a propriei decizii raționale. Aceasta este dusă la îndeplinire întotdeauna în termenii verdictului preistoric pe care se bazează situația sacrificială. Faptul că, între timp, însuși vechiul

sacrificiu apare ca irațional, dovedește inteligenței celui mai slab prostia ritualului. În litera sa, ritualul rămîne acceptat și strict respectat. Dar verdictul devenit absurd se dezminte prin aceea că ducerea lui la îndeplinire lasă tot mai mult loc posibilității de a i se sustrage. Tocmai spiritul ce domină natura este cel ce revendică în această întrecere superioritatea naturii. Luminile burgheze se acordă în a pretinde neîncetat luciditate, simțul realității și o evaluare realistă a raporturilor de forțe. Dorința nu trebuie să domine gîndirea. Este și motivul pentru care, în societatea împărțită pe clase, întreaga putere se confruntă cu conștiința acută a neputinței ei în fața naturii fizice și a succesorilor acesteia în societate, care sînt cei mulți. Doar adaptarea deliberată la natură o aduce pe aceasta sub controlul celor mai slabi fizicește. Acea *ratio*, ce reprimă *mimesis*-ul, nu-i este doar opus. Ea însăși este *mimesis:* al morții. Spiritul subiectiv, ce face să se dezintegreze spiritualizarea naturii, nu poate domina această natură despiritualizată decît imitîndu-i rigiditatea și, sub camuflajul animismului, dezintegrîndu-se el însuși. Imitația intră în serviciul dominației, în chiar măsura în care omul devine pentru om antropomorf. Schema șiretlicului lui Ulise reprezintă stăpînirea naturii printr-o asemenea adecvare. În evaluarea raporturilor de forțe, care face ca așa-zisa supraviețuire a omului să depindă cu anticipație de acceptarea propriei înfrîngeri, și, virtual, de moarte, este conținut *in nuce* deja principiul deziluziei burgheze, cu alte cuvinte schema exterioară a interiorizării sacrificiului, renunțarea. Șiretul supraviețuiește doar cu prețul propriului vis, pe care îl răscumpără, demitizîndu-se pe sine, tot așa cum demitizează puterile exterioare. El nu poate avea niciodată totul, trebuie mereu să fie capabil să aștepte, să aibă răbdare, să renunțe, n-are voie să mănînce din lotuși și nici din vitele divinului Hyperion, iar atunci cînd navighează prin strîmtorile mărilor, este constrîns să ia în calcul pierderea însoțitorilor, pe care Scylla îi smulge de pe corabie. Se descurcă, aceasta fiind calea sa de a supraviețui, iar întreaga sa glorie, pe care el și ceilalți și-o și i-o atribuie, confirmă doar faptul că statutul de erou se poate cîștiga doar

cu prețul umilinței pe care o are a îndura aspirația către fericirea totală, universală, indivizibilă.

Iată formula șireteniei lui Ulise, ce constă în aceea că, atunci cînd spiritul instrumental, detașat, se supune resemnat naturii, acordîndu-i ce-i al ei, el o înșală, de fapt, în acest chip. Monștrii mitici, în a căror sferă de putere ajunge să pătrundă, reprezintă mereu așa-zise contracte pietrificate, revendicări preistorice. Sub o asemenea formă se înfățișează vechea credință populară, cu relicvele ei dispersate, în mai evoluata epocă patriarhală: sub cerul olimpic ele au devenit figuri ale destinului abstract, ale necesității vide de sens. Faptul că ar fi fost imposibilă alegerea altei rute decît cea trecînd printre Scylla și Charybda poate fi interpretat raționalist ca transpoziționare mitică a superiorității curenților marini asupra micilor ambarcațiuni arhaice. Dar în transferul mitic reificant, relația naturală dintre forță și neputință și-a asumat deja caracterul unui raport juridic. Scylla și Charybda au un drept asupra a tot ceea ce trece printre dinții lor, ca și Circe, îndrituită a-i preface pe toți aceia care nu-i rezistă, sau Polyphem, autorizat să dispună de trupurile oaspeților săi. Fiecare figură mitică este programată să facă mereu același lucru. Fiecare reprezintă o figură a repetiției: eșecul repetiției ar însemna și sfîrșitul ei. Toate poartă trăsăturile a ceea ce în miturile punitive ale infernului – Tantalif, Sisif, Danaidele – se bazează pe judecata Olimpului. Ele sînt figuri ale coerciției: ororile pe care le comit sînt blestemele ce apasă asupra lor. Fatalitatea mitică se definește prin echivalența dintre acel blestem, crima pe care o ispășește, și vina ce se desprinde din ea, care reproduce blestemul. În istoria de pînă acum, întreaga justiție a fost marcată de această schemă. În mit, fiecare moment al ciclului reprezintă decontul celui precedent și face în așa fel încît relația de culpabilitate să capete putere de lege. Acestei stări de lucruri i se împotrivește Ulise. Sinele reprezintă universalitatea rațională împotriva fatalității destinului. Dar pentru că universalitatea i se înfățișează ca fiind strîns împletită cu fatalitatea, raționalitatea lui se pliază unei forme în mod necesar restrictive, aceea a

excepției. El trebuie să se sustragă raporturilor de drept ce-l includ și-l primejduiesc, raporturi înscrise oarecum în fiecare figură mitică. Exigența jurisdicției o recunoaște în așa fel încît ea își pierde puterea asupra lui, prin faptul că i-o recunoaște. Este imposibil să asculți Sirenele și să nu le cedezi: n-are sens să le sfidezi. Sfidarea și orbirea coincid, și cel care le sfidează va cădea pradă mitului cu care se măsoară. Șiretlicul este însă sfidarea raționalizată. Ulise nu încearcă să navigheze pe o altă cale decît aceea care îl conduce spre insula Sirenelor. Nici nu încearcă să conteze pe superioritatea cunoștințelor sale și să le asculte slobod pe seducătoare, crezînd că libertatea îl protejează suficient. Se face mic, corabia își urmează cursul fatal prescris, și el realizează că, oricît s-ar fi distanțat conștient de natură, va trebui să se supună vocii acesteia. Respectă contractul acestei dependențe și, legat de catarg, este gata să se lase în brațele corupătoarelor. Și totuși, el a descoperit în contract o lacună ce-i va permite să i se sustragă chiar în timpul împlinirii prevederilor sale. Contractul primitiv nu prevedea în nici un fel dacă acela care trece prin dreptul insulei ascultă cîntecul înlănțuit fiind sau nu. Înlănțuirea ține de o treaptă de civilizație în care prizonierul nu mai este executat pe loc. Luminat din punct de vedere tehnic, Ulise recunoaște superioritatea arhaică a cîntecului prin aceea că pune să fie înlănțuit. Se lasă apoi în voia cîntecului plăcerii, zădărnicindu-i însă efectul, totuna cu moartea. Ascultătorul înlănțuit își dorește să ajungă la Sirene ca oricare altul. Doar că a făcut în așa fel încît, cedîndu-le, să nu le cedeze. În ciuda violenței dorinței sale, ce o reflectă pe însăși cea a semizeițelor, el nu poate ajunge la ele, căci vîslașii ce-l însoțesc au ceară în urechi și sînt surzi nu doar la Sirene, ci și la urletul disperat al căpeteniei lor. Sirenele au parte de ce-i al lor, doar că în preistoria burgheză ce-i al lor s-a neutralizat deja în dorința celui ce navighează prin preajmă. Eposul nu spune nimic despre ceea ce s-a întîmplat cu cîntărețele după dispariția corăbiei. În tragedie ar fi trebuit să le sune ceasul, ca și Sfinxului, atunci cînd Oedip a rezolvat ghicitoarea, împlinindu-i porunca și provocîndu-i

astfel căderea. Căci dreptul figurilor mitice, dreptul celui mai tare, nu trăieşte decît din imposibilitatea de a li se îndeplini poruncile. Dacă li se îndeplinesc, atunci şi miturile se aneantizează pînă în posteritatea lor cea mai îndepărtată. De la întîlnirea fericit-eşuată dintre Ulise şi Sirene, toate cîntecele s-au îmbolnăvit, iar întreaga muzică occidentală suferă de absurditatea pe care o reprezintă cîntecul în civilizaţie, cel care, pe de altă parte, conferă întregii muzici culte forţă emoţională.

Odată cu denunţarea contractului prin chiar îndeplinirea sa literală, şi situaţia istorică a limbajului se modifică: el începe să devină denotativ. Destinul mitic, *fatum*-ul, era totuna cu cuvîntul care îl desemna. Sfera reprezentărilor cărora le aparţin sentinţele sorţii, executate în chip imuabil de către figurile mitice, nu cunoaşte încă deosebirea dintre cuvînt şi obiect. Cuvîntul are putere nemijlocită asupra obiectului, iar expresia şi intenţia se întrepătrund. Şiretlicul constă însă tocmai în exploatarea diferenţei. Te agăţi de cuvînt pentru a modifica obiectul. Astfel ia naştere conştiinţa intenţiei: în suferinţa sa, Ulise descoperă dualismul atunci cînd sesisează că acelaşi cuvînt poate avea mai multe înţelesuri. Deoarece apelativul Udeis corespunde eroului, dar înseamnă concomitent şi Nimeni, el reuşeşte să rupă vraja ce apasă asupra numelui. Cuvintele imuabile rămîn formule desemnînd inflexibilitatea contextului natural. Deja în magie, rigiditatea lor avea a rezista celei a destinului, pe care, concomitent, o reflecta. Faptul implica încă de pe atunci contradicţia dintre cuvînt şi conţinutul căruia îi era asimilat. Contradicţia aceasta devine determinantă în faza homerică. Ulise descoperă în cuvinte ceea ce în societatea burgheză dezvoltată se numeşte formalism: perena lor valabilitate este răscumpărată prin aceea că ele se distanţează de orice conţinut dat şi pot trimite, la distanţă egală faţă de orice conţinut posibil, la Nimeni sau la Ulise însuşi. Din formalismul numelui mitic şi al preceptelor mitice, ce pretind că pot dispune de oameni şi istorie cu o indiferenţă asemenea celei a naturii, se trage nominalismul, prototipul gîndirii burgheze. Şiretlicul destinat autoconservării Sinelui se nutreşte din procesul ce se

derulează în relația dintre cuvînt și obiect. Acțiunile contradictorii ale lui Ulise la întîlnirea cu Polyphem, docilitatea lui față de nume și în același timp lepădarea de el constituie unul și același lucru. El se recunoaște pe sine prin aceea că îl reneagă pe Nimeni, și își salvează viața făcîndu-se dispărut. O asemenea adecvare la neființă prin limbaj conține schema matematicii moderne.

Șiretlicul ca mijloc al unui schimb, unde totul se petrece cinstit, unde contractul este respectat, dar partenerul, cu toate acestea, este înșelat, trimite la un model economic care funcționa, dacă nu în preistoria mitică, atunci în Antichitatea timpurie: cel al „schimbului ocazional" dintre economii casnice închise. „Excedentele sînt schimbate ocazional, dar baza aprovizionării o constituie producția proprie"[13]. Conduita celui ce practică „schimbul ocazional" este evocată de cea aventurierului Ulise. Chiar și în imaginea patetică a cerșetorului, feudalul trădează trăsăturile negustorului oriental[14], ce se întoarce acasă cu bogății nemăsurate, deoarece, „îmbarcîndu-se", a îndrăznit să iasă pentru întîia dată, împotriva tradiției, din sfera economiei casnice. Elementul aventuros al întreprinderilor sale nu este, din punct de vedere economic, decît aspectul irațional al rațiunii sale vizavi de forma economică tradițională, încă dominantă. Această iraționalitate a rațiunii și-a găsit expresia în șiretlic, ca adaptare a rațiunii burgheze la acea iraționalitate ce i se opune cu o forță superioară ei. Șiretul solitar este deja *homo oeconomicus*, căruia toți cei înzestrați cu rațiune îi seamănă la un moment dat: din acest unghi, *Odiseea* este deja o robinsonadă. Ambii naufragiați exemplari fac din slăbiciunea lor – cea a individului singur, despărțit de colectivitate – forța lor socială. Supuși capriciilor valurilor, izolați și lipsiți de ajutor, ei sînt constrînși de izolare să-și urmărească fără scrupule interesele

---

13. Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, München și Leipzig, 1924, p. 3.
14. Victor Bérard a insistat în mod special, desigur nu fără a recurge la o construcție apocrifă, asupra elementului semitic al *Odiseei*. Vezi capitolul „Les Phéniciens et l'Odysee" în *Réssurection d'Homère*, Paris, 1930, pp. 111 și urm.

lor particulare. Cei doi încarnează principiul economiei capitaliste, chiar înainte de a recurge la un muncitor; ceea ce însă dînșii investesc, din bunurile salvate, în noile lor întreprinderi, sublimează adevărul: întreprinzătorul n-a intrat nicicînd în jocul concurențial servindu-se doar de strădania brațelor sale. Neputința lor în fața naturii funcționează deja ca ideologie pentru supremația lor socială. Slăbiciunea lui Ulise vizavi de marea dezlănțuită sună precum legitimarea îmbogățirii călătorului pe seama indigenului. De aici pornind, economia burgheză va construi conceptul de risc: eventualitatea dezastrului are a da fundament moral profitului. Din perspectiva societății de schimb evoluate și a indivizilor ei, aventurile lui Ulise nu fac decît să reprezinte riscurile ce jalonează drumul spre succes. Ulise trăiește conform principiului originar din care s-a construit societatea burgheză. Nu exista la început decît alternativa între înșelătorie și prăbușire. Înșelătoria era semnul prin care rațiunea își trăda particularitatea. De aceea solitudinea absolută, devenită evidentă la finele erei burgheze, va fi din capul locului implicată în socializarea universală, așa cum o practică Ulise în călătoria în jurul lumii, ca și Robinson, artizanul singuratic. Socializare radicală înseamnă alienare radicală. Ulise și Robinson au de-a face amîndoi cu totalitatea: unul o măsoară, celălalt o creează. Ambii o realizează doar în deplină izolare de ceilalți oameni. Pe aceștia îi vor întîlni doar în forma alienată, ca dușmani sau puncte de sprijin, mereu ca instrumente, ca lucruri.

Una dintre primele aventuri ale autenticului *Nostos* se întoarce, însă, în vechime, într-un timp ce precedă chiar și epoca barbară a măștilor demonice și a divinităților magice. Este vorba de istoria despre mîncătorii de lotus, lotofagii. Cine se înfruptă din bucatele lor se prăbușește, ca și ascultătorul Sirenelor sau cel atins de bagheta lui Circe. Doar că victimei nu i se întîmplă nimic rău: lotofagii „nu le puseră gînd de moarte oamenilor noștri“[15]. Îi pîndesc doar uitarea și anihilarea voinței. Blestemul

15. *Odiseea*, IX, 92 și urm. Versiunea în limba română: p. 117.

condamnă la nimic altceva decît la adăstarea în stadiul primitiv, fără muncă și luptă, în acea „țară rodnică“[16], unde, de „cum gustară“ din floarea de lotus, oamenii săi „nu se mai gîndiră să-mi aducă răspunsul și nici să se mai întoarcă acasă, ci voiau să rămînă cu lotofagii și să se hrănească cu lotus, uitînd de casă“[17]. O asemenea idilă, ce trimite la fericirea produsă de droguri, cu al căror concurs în sistemele sociale osificate păturile oprimate au fost pregătite să suporte insuportabilul, este inacceptabilă la cei ce se revendică de la rațiunea autoconservantă. Respectiva idilă este realmente o simplă aparență a fericirii, apatie vegetativă, precară precum existența animală. În cel mai bun caz s-ar putea vorbi despre absența conștiinței nenorocirii. Fericirea însă conține adevăr. Ea este un rezultat. Evoluează odată cu depășirea suferinței. De aceea, răbdătorul Ulise este îndreptățit să nu mai rabde șederea printre lotofagi. El le opune propria lor cauză, desăvîrșirea utopiei prin travaliul istoric, în vreme ce simpla zăbovire în imaginea beatitudinii îi subminează acesteia vigoarea. Dar atunci cînd raționalitatea, Ulise, conștientizează acest drept, ea trece obligatoriu în sfera injustiției. Acțiunea lui reafirmă nemijlocit dominația. Rațiunea autoconservantă nu poate accepta această fericire „la marginile lumii“[18], cum n-o admite nici pe cea mai periculoasă dintre fazele ulterioare. Leneșii sînt ridicați cu forța și transportați pe galere: „așa că a trebuit să-i iau cu de-a sila pe vase, deși plîngeau; îi pusei în lanțuri...“[19]. Lotusul este o mîncare orientală. Și astăzi lamelele de lotus tăiate fin joacă un rol în bucătăria chineză și indiană. Poate că ispita ce i se atribuie nu constituie decît regresiunea la faza culegerii fructelor pămîntului[20] și

---

16. *Op. cit.*, XXIII, 311. Versiunea în limba română: p. 327.
17. *Op. cit.*, IX, 94 și urm. Versiunea în limba română: p. 117.
18. Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, Stuttgart, nedatat, vol. III, p. 95.
19. *Odiseea*, IX, 98 și urm. Versiunea în limba română: p. 117.
20. În mitologia indiană Lotus este zeița pămîntului (*cf.* Heinrich Zimmer, *Maja*, Stuttgart și Berlin, 1936, pp. 105 și urm.). Dacă există vreo legătură cu tradiția mitică pe care se sprijină vechiul *Nostos* homeric,

mării, mai veche decît cultivarea pămîntului, creșterea vitelor și chiar decît vînătoarea, pe scurt, mai veche decît orice soi de producție. Nu este întîmplător faptul că eposul asociază reprezentarea acestei vieți de basm cu mîncarea florilor, chiar dacă este vorba de unele cărora astăzi nu li s-ar mai putea atribui asemenea însușiri. Mîncarea florilor, încă practicată ca desert în Orientul Apropiat, cunoscută copiilor europeni doar prin cofeturile cu apă de trandafiri și violetele zaharisite, promite o condiție în care reproducerea vieții nu depinde de autoconservarea conștientă a Sinelui, și nici beatitudinea celui sătul de foloasele unei alimentații planificate. Amintirea fericirii celei mai îndepărtate și mai arhaice, ce atinge simțul mirosului, este inseparabilă și de extrema proximitate a consumului. O asemenea fericire trimite la preistorie. Oricare ar fi fost suferințele îndurate atunci de oameni, ei nu pot să-și reprezinte altfel fericirea decît hrănindu-se din imaginea acelei preistorii: „de aici plutirăm din nou, mîhniți...“[21].

Următorul personaj la care va ajunge, azvîrlit de mare, Ulise – a fi azvîrlit de mare și a fi șiret sînt echivalente la Homer* – , ciclopul Polyphem, își poartă unicul său ochi, mare cît o roată, ca reminiscență a aceleiași preistorii: unicul ochi amintește de nas și gură, mai primitive decît simetria ochilor și urechilor[22], care, abia prin siguranța conferită de unitatea percepțiilor, produce identificare, profunzime și obiectivitate. Dar, față de lotofagi, el reprezintă o vîrstă mai tîrzie, propriu-zis barbară, care este cea a vînătorilor și păstorilor. La Homer, barbaria se definește prin absența cultivării sistematice a pămîntului,

---

întîlnirea cu lotofagii ar putea fi interpretată ca un moment în confruntarea cu puterile chtonice.

21. *Odiseea*, IX, 105. Versiunea în limba română: p. 117.

* În original: *„verschlagen werden und verschlagen sein sind bei Homer Äquivalente“* – joc de cuvinte intraductibil, unde *„verschlagen werden“* înseamnă „a fi azvîrlit de mare“, „a eșua“, iar *„verschlagen sein“*, a fi „șiret“, „ingenios“ (n. tr.).

22. Conform lui Wilamowitz, ciclopii ar fi „de fapt animale“ (*Glaube der Hellenen*, vol. I, p. 14).

ce are drept consecință faptul că n-a fost atins încă stadiul unei organizări a muncii și societății reglementînd utilizarea timpului. El îi numește pe ciclopi „oameni trufași și fără lege“[23], deoarece aceștia – și urmează un fel de asumare secretă a înseși vinovăției civilizației –, „încrezători în zei, nu-și îngrijesc ogoarele și nu seamănă nimic; fără sămînță, fără muncă cresc grîul, orzul, viile încărcate cu ciorchini mari, umflați de ploile cerului“[24]. Abundența n-are nevoie de legiferări, iar reproșul anarhiei venind din direcția civilizației sună aproape ca un denunț al abundenței: „n-au nici loc de sfat, nici datini, ci locuiesc în peșteri adînci, pe culmile munților înalți, și fiecare își vede de casă și nu-i pasă de ceilalți“[25]. Avem de-a face deja cu o societate patriarhală bazată pe înrudire și pe oprimarea celor mai slabi fizicește, dar încă neorganizată după criteriul proprietății stabile și al ierarhiei ce decurge din ea, iar izolarea acestor făpturi ale cavernelor explică lipsa legilor obiective, de unde și reproșul homeric la adresa sălbăticiei lor și a faptului că nu se respectă unele pe altele. Cu toate acestea, într-un pasaj ulterior, fidelitatea pragmatică a naratorului corectează judecata sa de om civilizat: la strigătul de groază al celui orbit, familia se grăbește să-i sară în ajutor, în ciuda indiferenței dintre membrii acesteia, și doar viclenia cu care Ulise își manipulează numele îi reține pe furioși să-și asiste ruda[26]. Prostia și fărădelegea se asociază în același atribut: cînd Homer îl numește pe ciclop „mișel“ și „nelegiuit“[27], aceasta înseamnă nu doar că dînsul nu respectă legile civilizației, ci și că însăși gîndirea sa se află dincolo de orice lege, că este nesistematică și rapsodică, căci se arată incapabil să rezolve problema burgheză cu privire la modul în care musafirii nepoftiți au putut scăpa din peșteră, atîrnîndu-se de burțile oilor, și nu de spinarea lor, și nici nu pricepe sofismul sensului dublu din falsul nume al lui Ulise.

23. *Odiseea*, IX, 106. Versiunea în limba română: p. 117.
24. *Op. cit.*, 107 și urm. Versiunea în limba română: p. 117.
25. *Op. cit.*, 112 și urm. Versiunea în limba română: p. 117.
26. *Cf. op. cit.*, 403 și urm.
27. *Op. cit.*, 428. Versiunea în limba română: p. 127.

Polyphem, care crede în puterea nemuritorilor, este desigur un canibal și tocmai de aceea, în ciuda respectivei credințe, refuză să-i venereze: „Străine, ești nebun, ori vii din țări îndepărtate“ – mai tîrziu distincția dintre nebun și străin s-a făcut mai puțin scrupulos, necunoașterea uzanțelor conducînd la asimilarea a tot ceea ce era străin nebuniei – „tu, care mă îndemni să mă tem de zei și să mă feresc de mînia lor? Nouă nu ne pasă de Zeus, nici de zei, că sîntem cu mult mai tari decît ei“[28]. „Mai tari?“, îl maimuțărește naratorul Ulise. Doar că ciclopul a vrut să spună: mai vechi; puterea sistemului solar este recunoscută, așa cum un feudal recunoaște puterea bogăției burghezilor, deși, în secret, se consideră mai nobil, fără să admită că nedreptatea ce i s-a făcut este de aceeași natură cu aceea pe care el însuși o reprezintă. Poseidon, foarte aproapele zeu al mărilor, tatăl lui Polyphem și dușmanul lui Ulise, este mai bătrîn decît universalul zeu al cerurilor, Zeus, aflat la distanță, și conflictul dintre credința populară în elemente și legiuitoarea religie logocentrică se consumă, ca să spunem așa, pe spinarea subiectului. Polyphem cel-fără-de-lege nu este însă doar un căpcăun, așa cum apare din perspectiva tabuurilor civilizației, ce-l plasează în universul legendar al copiilor educați cu Luminile alături de uriașul Goliath. Din acest mediu sărăcăcios, în care instinctul lui de conservare s-a acomodat unei anumite ordini și obiceiurilor ei, nu lipsesc avansurile conciliatoare. Atunci cînd așază mieii și iezii la țîțele oilor și caprelor sale, acțiunea practică implică grija pentru creatura însăși, iar celebrul discurs al celui orbit către berbecul ce-l ghidează, pe care îl numește prietenul său, întrebîndu-l de ce vrea acum să părăsească ultimul peștera și dacă îi este milă de nenorocirea stăpînului, atinge, în ciuda cruzimii respingătoare cu care se încheie, o intensitate a emoției egală doar cu aceea produsă de momentul culminant al *Odiseei*, cînd bătrînul cîine Argos îl recunoaște pe cel întors acasă. Comportamentul uriașului nu s-a obiectivat încă într-un caracter. Răspunsul

28. *Op. cit.*, 273 și urm. Versiunea în limba română: p. 121.

său către implorarea lui Ulise nu constituie o simplă expresie de ură sălbatică, ci doar refuzul de a respecta o lege de care nu se consideră încă afectat: el nu vrea să-i cruțe pe Ulise și pe însoțitorii săi „dacă nu mi-i pe voie“[29], și nu-i deloc sigur că discursul său ar fi unul ipocrit, cum susține Ulise în relatarea sa. Într-un acces de euforie fanfaroană, el îi promite lui Ulise darurile cuvenite musafirilor[30], și abia prezentarea lui Ulise ca Nimeni îi sugerează ideea perfidă de a răscumpăra darurile prin aceea că ultimul devorat va fi căpetenia – poate pentru că s-a recomandat drept Nimeni și astfel, pentru spiritul rudimentar al ciclopului, nu există[31]. Nestatornica sa încredere se trage din cruzimea fizică a celui mai tare. Împlinirea ordinii mitice, ce constituie mereu o nedreptate pentru victimă, devine de aceea și o nedreptate față de acea forță a naturii care face legea. Polyphem și ceilalți monștri, cărora Ulise le joacă un renghi, constituie deja modelele dracilor stupizi și certăreți ai erei creștine, pînă la Shylock și Mephistopheles. Prostia uriașului, substanță a cruzimii sale barbare atîta vreme cît îi merge bine, devine un element pozitiv din clipa în care este răsturnată de cel mai deștept. Ulise cîștigă cu abilitate încrederea lui Polyphem în pretenția acestuia de a face uz de dreptul la victime umane, conform aceleiași scheme a șiretlicului care, împlinind regula, o va anihila: „Poftim de bea din vinul ăsta, acum, că te-ai săturat de carne omenească, ca să vezi ce băutură era în vasul nostru“[32], îi recomandă mesagerul civilizației.

Adecvarea rațiunii la opusul ei, un stadiu al conștiinței care încă nu și-a cristalizat o identitate stabilă – stadiu reprezentat de uriașul cel neîndemînatic –, se desăvîrșește însă prin șiretlicul numelui. El ține de un folclor foarte răspîndit. În grecește, este vorba de un joc de cuvinte; în același cuvînt numele – Ulise – și intenția – Nimeni – diverg. Pentru urechi moderne

29. *Op. cit.*, 278. Versiunea în limba română: p. 121.
30. Vezi *op. cit.*, 355 și urm.
31. „Caraghioslîcul repetat al dementului apare, în fine, drept manifestare a unui umor născut mort.“ (Klages, *op. cit.*, p. 1469)
32. *Odiseea*, 347 și urm.

Ulise (Odiseu) și Udeis sună asemănător, și ne putem închipui că într-unul dintre dialectele prin care s-a transmis istoria întoarcerii în Ithaca numele regelui insulei suna asemănător cuvîntului Nimeni. Calculul conform căruia, după consumarea faptei, Polyphem va răspunde întrebării rudelor asupra vinovatului prin Nimeni, astfel încît fapta va putea fi acoperită și vinovații vor scăpa de pedeapsă, servește drept acoperire raționalistă foarte subțire. De fapt, subiectul Ulise își reneagă adevărata identitate, ce-l desemnează ca subiect, și se menține în viață mimînd starea amorfă. El se numește Nimeni deoarece Polyphem nu constituie un Sine, iar confuzia dintre nume și obiect îl împiedică pe barbarul înșelat să se ferească de capcană: strigătul său de răzbunare rămîne legat în chip magic de numele aceluia împotriva căruia vrea să se răzbune, nume care condamnă strigătul la neputință. Căci, introducînd intenția în nume, Ulise l-a sustras pe acesta domeniului magic. Dar afirmarea sa de Sine are loc, precum în întreg eposul și în întreaga civilizație, prin negarea Sinelui. Sinele va fi astfel antrenat în cercul coercitiv al necesității naturale, de care, prin adaptare, dorea să scape. Cel care se numește prin propria voință Nimeni și manipulează adaptarea la stadiul natural pentru a domina natura se lasă în voia *hybris*-ului. Ulise cel șiret nu poate acționa altfel: în fugă, aflat încă în raza pietrelor aruncate de labele uriașului, el nu se mulțumește să-l batjocorească, ci îi dezvăluie adevăratul său nume și originea sa, ca și cum lumea arhaică ar mai avea încă asupra lui, cel proaspăt scăpat, o asemenea putere, încît dînsul, numit cîndva Nimeni, ar trebui să se teamă că redevine Nimeni dacă nu-și va restabili identitatea cu ajutorul cuvîntului magic pe care identitatea rațională tocmai îl înlocuise. Prietenii încearcă să-l rețină de la prostia de a-și proclama deșteptăciunea, dar nu reușesc, încît scapă cu greu de stîncile zvîrlite după dînsul de Polyphem, în timp ce pronunțarea numelui său atrage, probabil, ura lui Poseidon – care nu apare cîtuși de puțin ca atoateștiutor. Șiretlicul ce constă în aceea că deșteptul o face pe prostul devine chiar prostie în clipa în care el renunță la travesti. În aceasta constă

dialectica elocvenţei. Din Antichitate şi pînă în era fascistă, lui Homer i s-a reproşat pălăvrăgeala, atît a eroului, cît şi a naratorului. Faţă de vechii şi noii spartani, ionianul s-a dovedit însă în chip profetic superior, evidenţiind fatalitatea pe care volubilitatea celui şiret, a mediatorului, o poate atrage asupra lui însuşi. Discursul ce încearcă să păcălească forţa fizică nu se poate struni. Fluxul său însoţeşte parodic fluxul conştiinţei, al gîndirii înseşi: autonomia netulburată a acesteia îşi adaugă un moment de nebunie – maniacală – atunci cînd, prin discurs, cotropeşte realitatea, ca şi cum gîndirea şi realitatea ar fi totuna, deşi cea dintîi o poate stăpîni pe cealaltă doar distanţîndu-se de ea. O asemenea distanţă este însă concomitent şi suferinţă. De aceea, cel deştept este – contrar proverbului – mereu tentat să vorbească prea mult. Îl defineşte în chip obiectiv teama că, dacă nu va menţine consecvent avantajul efemer al cuvîntului asupra violenţei, această superioritate i-ar putea scăpa. Căci cuvîntul se ştie mai slab decît natura pe care a înşelat-o. Discursul abundent lasă să se întrevadă faptul că propriu-i principiu constă în forţă şi nedreptate şi-l provoacă pe cel temut să comită tocmai acţiunile cele temute. Constrîngerea mitică a cuvîntului în preistorie se perpetuează în nenorocirea pe care cuvîntul Luminilor şi-o provoacă sieşi. Udeis, cel ce se mărturiseşte sub constrîngere ca fiind Ulise, are deja trăsăturile evreului care, speriat de moarte, se laudă cu superioritatea pe care i-o conferă frica de moarte, iar răzbunarea asupra mediatorului nu se produce abia la finele societăţii burgheze, ci la începuturile ei, ca utopie negativă, către care violenţa, în toate formele sale, nu încetează să tindă.

În comparaţie cu povestirile despre ieşirea din mit ca ieşire din barbaria canibalică, istoria despre vrăjitoarea Circe trimite din nou spre nivelul magic propriu-zis. Magia dezintegrează Sinele, ce va reveni sub puterea ei, fiind astfel împins înapoi către o specie biologică mai veche. Forţa ce-i determină dezintegrarea este o dată mai mult cea a uitării. Aceasta ia în stăpînire, odată cu ordinea stabilă a timpului, voinţa stabilă a subiectului, ce se orientează după respectiva ordine. Circe îi incită pe bărbaţi

să se lase în voia instinctului, şi dintotdeauna chipul animalier pe care îl iau cei seduşi a fost pus în relaţie cu această instinctualitate, Circe fiind percepută ca prototip al hetairei prin versurile lui Hermes, ce-i atribuiau ca fapt de la sine înţeles întreaga iniţiativă erotică: „Ea, speriată, are să te poftească atunci să te culci cu dînsa, şi tu să nu te fereşti...“[33]. Semnul lui Circe este ambiguitatea, cu care intervine în acţiune ca, succesiv, corupătoare şi binefăcătoare; ambiguitatea rezultă deja din arborele ei genealogic: este fiica lui Helios şi nepoata lui Okeanos[34]. Inseparabile sînt în ea elementele foc şi apă, şi tocmai acest amalgam, în contradicţie cu primatul unui anume aspect al naturii – fie cel matriarhal, fie cel patriarhal –, defineşte esenţa promiscuităţii, a hetairei, ce stăruie încă în privirea prostituatei, reflex umed al lunii[35]. Hetaira procură fericire şi distruge autonomia celui fericit, această trăsătură constituindu-i ambiguitatea. Dar ea nu-l distruge în mod necesar: ea îl menţine într-o formă anterioară de viaţă[36]. Ca şi lotofagii, Circe nu-i ucide pe oaspeţi, şi chiar şi cei prefăcuţi în fiare sălbatice sînt paşnici: „În jur foiau lupi şi lei fermecaţi de zeiţă cu băuturi viclene, aşa că nu se năpusteau asupra oamenilor, ci doar mişcau din lungile lor cozi. Cum se gudură cîinii în jurul stăpînului şi-l linguşesc cînd vine la masă, că le aduce de mîncare, aşa şi lupii cei cu gheare oţelite şi leii fioroşi le ieşiră în cale tovarăşilor mei şi se gudurară“[37]. Oamenii vrăjiţi se comportă precum sălbăticiunile ascultînd cîntecul lui Orpheu. Porunca mitică, ale cărei victime sînt, dezleagă în ei tocmai libertatea naturii oprimate. Însuşi mitul se dezminte prin regresiunea lor la stadiul mitic. Oprimarea instinctului, ce-i individualizează şi îi deosebeşte pe oameni de animale, a reprezentat introversiunea oprimării în cercul iremediabil închis al naturii,

33. *Op. cit.*, X, 296-297. Versiunea în limba română: p. 138.
34. *Cf. op. cit.*, 138 şi urm. *Cf.* şi F.C. Bauer, *Symbolik und Mythologie*, Stuttgart, 1924, vol. I, p. 47.
35. Vezi Baudelaire, „Le vin du solitaire“, în: *Les fleurs du mal.*
36. Vezi J.A.K. Thomson, *Studies in the Odyssey*, Oxford, 1914, p. 153.
37. *Odiseea*, 212 şi urm. Versiunea în limba română: p. 136.

pe care îl evocă, conform unei teorii mai vechi, chiar numele lui Circe. Dimpotrivă, vraja puternică ce le readuce în memorie preistoria idealizată, produce, precum idila lotofagilor, iluzia nu mai puțin mincinoasă a reconcilierii. Deoarece aceștia au fost cîndva oameni, eposul civilizator nu știe decît să reprezinte ce li s-a întîmplat ca pe o prăbușire sinistră, încît este foarte dificil să descoperi vreo urmă de plăcere în narațiunea homerică. Ea va fi lichidată cu atît mai radical, cu cît victimele sînt mai implicate în civilizație[38]. Însoțitorii lui Ulise nu vor fi prefăcuți, precum oaspeții anteriori, în făpturile sacre ale ținuturilor sălbatice, ci în murdare animale domestice, în porci. Poate că în istoria lui Circe a jucat un anumit rol amintirea cultului chtonian al lui Demeter, pentru care porcul era animal sacru[39]. Este posibil ca și ideea asemănării anatomice dintre porc și om, ca și nuditatea aceluia, să constituie o explicație a motivului: ca și cum la ionieni ar funcționa același tabu asupra amestecului dintre elementele asemănătoare ca și la evrei. Ne putem finalmente gîndi și la interdicția canibalismului, căci la Juvenal gustul trupului uman este descris ca asemănător celui al cărnii de porc. Oricum, toate civilizațiile vor califica mai tîrziu drept porci pe toți aceia ale căror instincte vizau alte plăceri decît cele sancționate de societate pentru scopurile ei. Vraja și risipirea ei în transformarea însoțitorilor lui Ulise sînt legate de ierburi și vin, beția și trezirea de miros, simțul tot mai oprimat și mai refulat, dar cel mai apropiat de sex și de amintirea preistoriei[40]. În imaginea porcului, acea plăcere a mirosului este însă deja deformată prin constrîngerea de a adulmeca[41] la acela al cărui nas se află aproape de pămînt și

---

38. Murray vorbește despre „*sexual expurgations*" pe care poemele homerice le-ar fi suferit în cursul redactării lor (*cf. op. cit.*, pp. 141 și urm.).
39. „Porcii sînt, în general, animalele de sacrificiu ale lui Demeter" (Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, p. 53).
40. Vezi Freud, „Das Unbehagen an der Kultur", în: *Gesammelte Werke*, vol. XIV, Frankfurt am Main, 1968, p. 459, notă de subsol.
41. Wilamowitz atrage atenția într-o notă asupra relației, surprinzătoare la prima vedere, dintre noțiunea de adulmecare și cea de *noos*,

a renunțat la poziția verticală. Este ca și cum hetaira vrăjitoare ar repeta în ritualul prin care îi supune pe bărbați pe acela la care, mereu, o supune pe ea însăși societatea patriarhală. Ca și aceasta, femeile opresate de civilizație tind să-și însușească judecata civilizatoare despre femeie și să calomnieze sexul. În confruntarea dintre Lumini și mit, ale cărei urme le păstrează eposul, marea seducătoare pare deja fragilă, depășită, vulnerabilă, și are nevoie de fiarele îmblînzite drept escortă[42]. Ca reprezentantă a naturii, femeia este în societatea burgheză simbolul enigmatic al irezistibilității[43] și neputinței. Precum într-o oglindă, ea reproduce în fața dominației minciuna trufașă, ce înlocuiește reconcilierea naturii cu supunerea acesteia.

Căsnicia este calea de mijloc a societății, pentru a compensa această stare de lucruri: femeia rămîne cea neputincioasă, puterea revenindu-i doar prin mijlocirea bărbatului. Ceva din toate acestea se întrevede în înfrîngerea zeiței hetaire din *Odiseea*, în timp ce căsnicia evoluată cu Penelopa, mai tînără în expresia ei literară, reprezintă o treaptă ulterioară a obiectivității ordinii patriarhale. Odată cu apariția lui Ulise în Eea, dublul sens al relației bărbatului cu femeia – dorință și precept – ia deja forma unui schimb garantat prin contract. Premisa lui o constituie renunțarea. Ulise rezistă farmecelor lui Circe. Tocmai în acest fel el află ceea ce farmecele acesteia promit în van celor ce nu-i rezistă. Ulise se va culca cu ea. Mai întîi însă o pune să presteze marele jurămînt al semizeilor, jurămîntul olimpic. Jurămîntul este destinat să-l ferească pe mascul de mutilare, de răzbunarea pentru interdicția promiscuității și pentru dominația virilă, care, ca renunțare permanentă

rațiunea autonomă: „Schwyzer a stabilit o relație foarte convingătoare între *noos*, respirație și adulmecare“ (Wilamowitz-Moellendorff, *Die Heimkehr des Odysseus*, p. 191). Wilamowitz contestă însă faptul că înrudirea etimologică ar putea juca un rol semnificant.

42. *Cf. Odiseea*, X, 434.
43. Conștiința acestei irezistibilități s-a manifestat mai tîrziu în cultul Afroditei Peithon, „farmecului căreia nu i se putea rezista“ (Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, p. 152).

la instinct, cultivă simbolic, la rîndul ei, autoemascularea bărbatului. Tocmai aceluia care i-a rezistat, seniorului, Sinelui individual, căruia hetaira îi reproşează, din cauza ireductibilităţii sale, „inima de piatră“[44], vrea Circe să i se supună: „Vîră-ţi mai bine sabia în teacă şi vino în pat cu mine şi, după ce ne-om iubi, să ne jurăm credinţă unul altuia“[45]. Pentru plăcerea pe care o oferă, ea pretinde drept preţ dispreţul plăcerii; ultima hetairă se arată a fi cel dintîi caracter feminin. În tranziţia de la legendă la istorie, ea contribuie decisiv la răceala burgheză. Comportamentul ei practică prohibiţia amorului, ce se va impune mai tîrziu cu atît mai mult cu cît amorul ca ideologie va trebui să disimuleze ura între concurenţi. În lumea schimbului, cel care dă mai mult este nedreptăţit; dar cel care iubeşte este mereu cel care iubeşte mai mult. În vreme ce sacrificiul său este glorificat, grija ca nu cumva îndrăgostitul să fie scutit de sacrificiu funcţionează la rîndul ei. Tocmai dragostea este aceea care îl nedreptăţeşte şi pedepseşte pe îndrăgostit. Incapacitatea de a se domina pe sine şi pe ceilalţi, incapacitate care dovedeşte dragostea, este un motiv suficient pentru a-i refuza împlinirea ei. Societatea reproduce şi extinde singurătatea. Acest mecanism se afirmă chiar şi în cele mai fine încrengături ale sentimentului, pînă acolo unde dragostea însăşi, şi numai pentru a accede la celălalt, este constrînsă la o răceală care o va pierde odată cu împlinirea ei. – Puterea lui Circe, prin care îi aduce pe bărbaţi la sclavie, se transformă în sclavia ei faţă de cel care, renunţînd, a refuzat să i se supună. Influenţa naturii, pe care poetul o atribuie zeiţei Circe, se topeşte într-o simplă profeţie sacerdotală, prevăzînd cuminte viitoare necazuri nautice. Toate acestea supravieţuiesc în caricatura înţelepciunii feminine. Previziunile depotenţatei vrăjitoare asupra Sirenelor, a Scyllei şi Charybdei, nu fac decît să avantajeze finalmente supravieţuirea masculului.

Despre preţul constituirii unor relaţii ordonate între generaţii vorbesc doar cîteva versuri obscure, în care se relatează

44. *Odiseea*, X, 329. Versiunea în limba română: p. 139.
45. *Op. cit.*, 333 şi urm. Versiunea în limba română: p. 139.

comportamentul apropiaților lui Ulise, pe care Circe îi preface din nou în oameni la indicația seniorului lor. Citim mai întîi că „se făcură și mai tineri, și mai voinici, și mai frumoși de cum erau înainte“[46]. Dar cei astfel confirmați și întăriți în masculinitatea lor nu sînt cîtuși de puțin fericiți: „Și i-au pălit un dor și-un plîns cu hohot,/ De răsuna vîrtos întreg palatul“[47]. Așa trebuie să fi sunat cel mai vechi cîntec nupțial, destinat să însoțească banchetul celebrînd rudimentara căsnicie ce nu va dura decît un an. Cea autentică, cu Penelopa, are cu aceasta mai multe în comun decît s-ar putea presupune. Prostituata și soția sînt complementele autoalienării femeii în lumea patriarhală: soția trădează plăcerea pentru ordinea stabilă a vieții și avutului, în timp ce prostituata, aliata secretă a soției, supune încă o dată dreptului de proprietate ceea ce a rămas pe dinafara drepturilor soției și vinde plăcerea. Circe și Calypso, prostituatele, vor fi prezentate deja drept harnice țesătoare, asemenea atît puterilor mitice ale destinului[48], cît și gospodinelor burgheze, în vreme ce Penelopa îl va examina pe cel întors acasă cu privirea suspicioasă a prostituatei, pentru a se asigura că nu este doar un moșneag cerșetor sau poate chiar un zeu aventurier. Mult lăudata scenă a recunoașterii lui Ulise are realmente un caracter patrician: „dar în vremea asta Penelopa tăcea nemișcată și uimită; cu cît îl privea mai mult, cu atît se îndoia că bărbatul ei era sub zdrențe“[49]. Nu se iscă nici o emoție spontană, singurul lucru pe care și-l dorește Penelopa fiind acela de a nu comite vreo greșeală, pe care nu și-o poate permite în raport cu presiunea ordinii ce apasă asupra ei. Tînărul Telemac, ce nu s-a adaptat încă viitorului său rol, se înfurie și se simte îndestul de adult pentru a-și pune mama la punct. Reproșurile pe care i le adresează, cum că ar fi

46. *Op. cit.*, 395 și urm. Versiunea în limba română: p. 140.
47. *Op. cit.*, 398 și urm. [Deoarece în versiunea în limba română citată (Lovinescu/Costa) pasajul original este tradus simplificat (vezi p. 140), am recurs la traducerea *Odiseei* datorată lui George Murnu (București 1979, p. 246 – n. tr.].
48. *Cf.* Bauer, *op. cit.* și p. 49.
49. *Odiseea*, XXIII, 93 și urm.

încăpățînată și dură, sînt similare celor pe care le făcuse mai înainte Circe lui Ulise. Dacă hetaira își însușește ordinea patriarhală, soția monogamă nu se mulțumește doar cu atît și nu obosește pînă cînd nu se identifică cu însuși caracterul masculin. Așa ajung să se înțeleagă cei căsătoriți. Testul la care îl supune pe cel întors acasă privește poziția inamovibilă a patului conjugal, pe care soțul l-a meșterit în tinerețe în jurul trunchiului unui măslin, simbol al unității dintre sex și proprietate. Uzînd de o stratagemă emoționantă, ea i se adresează ca și cum acest pat ar putea fi mișcat de la locul său, la care soțul îi răspunde „nemulțumit", povestindu-i amănunțit istoria tîmplăriei lui: ca burghez tipic, el are, în lustrul său, un *hobby*. Acesta constă în reluarea travaliului meșteșugăresc, de care, în virtutea relațiilor diferențiate de proprietate, a fost de multă vreme, în mod necesar, scutit. El se bucură de meșteșug, deoarece libertatea de a face ceea ce-i este de prisos îi confirmă puterea de a dispune de cei obligați la un asemenea travaliu pentru a putea trăi. Pe această cale îl recunoaște ingenioasa Penelopă, care îl complimentează pentru inteligența sa excepțională. În respectiva flaterie însă, în care persistă și o doză de persiflaj, se adaugă într-o cezură abruptă și cuvintele prin care femeia caută cauza tuturor suferințelor soțului ei în invidia zeilor pentru acea fericire, pe care doar căsnicia o poate garanta, pentru „certitudinea duratei"[50]: „...zeii au vrut să știm ce-i necazul și prea ne-au pizmuit norocul de-a rămîne unul lîngă altul ca să ne bucurăm de tinerețe și să ajungem împreună în pragul bătrîneții"[51]. Căsnicia nu înseamnă doar o ordine a reciprocității în viață, ci și solidaritate în fața amenințării morții. Reconcilierea crește în ea în marginea supunerii, la fel ca și în istorie, unde sentimentul uman a înflorit pînă acum doar pe lîngă barbaria ascunsă în spatele umanității. Chiar

---

50. Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, Jubiläumsausgabe, Stuttgart și Berlin, nedatat, vol. I, capitolul 16, p. 70. Versiunea în limba română: Johann Wolfgang Goethe, *Anii de ucenicie ai lui Wilhelm Meister*, traducere de Valeria Sadoveanu, București, 1972, p. 57.
51. *Odiseea*, XXIII, 210 și urm.

dacă respectivul contract între parteneri nu face decît să răscumpere cu dificultate o ostilitate imemorială, cei ce îmbătrînesc în chip pașnic ajung să se confunde cu imaginea lui Philemon și Baucis, așa cum fumul altarului de jertfă se transformă în cel binefăcător al căminului. Căsnicia ține desigur de roca originară a mitului, aflat la baza civilizației. Dar durata și stabilitatea ei mitică răsar din mit, precum micuțul arhipelag din marea infinită.

Punctul cel mai îndepărtat al periplului rătăcitor nu reprezintă un asemenea loc de refugiu. Acela este Hades. Imaginile care îi apar aventurierului în decursul primei sale *Nekya* sînt cu precădere matriarhale[52], exilate de religia luminii: după propria mamă, cu care Ulise se străduie să se poarte cu o duritate oportună și pe de-a-ntregul patriarhală[53], urmează eroinele antice. Imaginea mamei este însă neputincioasă, oarbă și mută[54], la fel de fantomatică precum narațiunea epică în momentele cînd sacrifică limbajul pe altarul imagisticii. Este necesar sîngele victimei, ca gaj al amintirii vii, pentru a asocia imaginii limbajul, chiar dacă zadarnic și efemer, prin care aceasta este smulsă din muțenia mitului. Abia cînd subiectivitatea, recunoscînd neantul imaginilor, se va lua pe Sine în stăpînire, ea va ajunge să se împărtășească din speranța pe care aceste imagini o promit în van. Țara Făgăduinței lui Ulise nu este imperiul arhaic al imaginilor. În lumea morților, toate aceste imagini îi revelează, ca umbre, esența lor veritabilă, iluzia. El se va elibera de ele odată, după ce le va fi recunoscut ca ale neființei, și, printr-un gest senioral al autoconservării, le va fi îndepărtat apoi de sacrificiul pe care nu este dispus

52. *Cf.* Thomson, *op. cit.*, p. 28.
53. „Cînd o văzui, plînsei de mila ce mă cuprinsese. Oricît o doream, nu-i îngăduii nici mamei să se apropie de sînge înainte de a întreba pe Tiresias“ (*Odiseea*, XI, 87 și urm. Versiunea în limba română: p. 148).
54. „...că văd umbra mamei moarte cum stă tăcută lîngă sînge și nu cutează să-și privească fiul în față ori să-i vorbească. Cum să fac să știe că sînt eu?“ (*op. cit.*, 141 și urm. Versiunea în limba română: pp. 149 și urm.).

să-l ofere decît celor care îi oferă cunoașterea folositoare vieții sale, și unde puterea mitului se afirmă doar ca imaginație, transpusă în forme mentale. Imperiul morților, în care se adună miturile despuiate de puterea lor, constituie punctul cel mai îndepărtat de patrie. Cu aceasta el nu comunică decît de la maximă distanță. Admițînd împreună cu Kirchhoff că episodul șederii lui Ulise în infern face parte din stratul cel mai vechi, legendar, al eposului[55], constatăm că tot aici un anume element – precum relatările despre călătoriile în infern ale lui Orfeu și Heracle – depășește în mod evident mitul, și anume motivul spargerii porților infernului și al abolirii morții, ce constituie celula cea mai lăuntrică a oricărei gîndiri antimitologice. Acest spirit antimitologic se regăsește în profeția lui Tiresias despre posibila împăciuire a lui Poseidon. Ulise va trebui să poarte pe umeri o vîslă și să rătăcească tot așa, pînă cînd va ajunge la oameni „ce nu știu de mare, nu pun sare în mîncare..."[56]. Atunci cînd va întîlni un drumeț care să-i spună că poartă pe umeri o lopată, înseamnă că a ajuns în locul hotărît pentru a-i aduce lui Poseidon jertfele împăcării. Sîmburele profeției constă în confuzia dintre vîslă și lopată. Trebuie că ionienilor să le fi părut foarte comică. Or, acest comic de care depinde împăcarea nu era menit oamenilor, ci furiosului Poseidon[57]. Confuzia ar fi urmat să-l înveselească pe brutalul

55. „Nu mă pot împiedica să nu consider cîntul al XI-lea în întregul său, cu excepția cîtorva pasaje..., ca pe un fragment al vechiului Nostos, deplasat pur și simplu ca poziție, și astfel drept partea cea mai veche a operei" (Kirchhoff, *Die homerische Odyssee*, Berlin, 1879, p. 226) – „*Whatever else is original in the myth of Odysseus, the Visit to Death is*" (Thomson, *op. cit.*, p. 95).
56. *Odiseea*, XI, 122 și urm. Versiunea în limba română: p. 149.
57. El a fost inițial „soțul Terrei" (vezi Wilamowitz, *Glaube der Hellenen*, vol. I, pp. 112 și urm.) și abia apoi a devenit zeul mărilor. Profeția lui Tiresias face aluzie la această dublă natură. Se poate lua în considerare ipoteza că împăcarea sa printr-un sacrificiu terestru, departe de orice mare, ar avea în vedere restaurația simbolică a puterii sale chtonice. Această restaurație ar putea exprima trecerea de la piraterie la agricultură: cultele lui Poseidon și al lui Demeter se întrepătrund (vezi Thomson, *op. cit.*, p. 96, notă de subsol).

zeu al elementelor şi să-i astîmpere furia prin rîs. Ar fi o situaţie analogă cu sfatul vecinei din basmul fraţilor Grimm, ce-i sugerează unei mame cum să scape de un spiriduş: „Să-l aducă pe spiriduș în bucătărie, să-l pună pe cuptor și să fiarbă apă în două coji de ouă: asta îl va face să rîdă, și cînd spiridușul rîde, s-a zis cu el“[58]. Chiar dacă rîsul a fost pînă în zilele noastre un semn al violenței, izbucnire a naturii oarbe și îndărătnice, el conține și elementul contrar, prin care natura oarbă devine conștientă de ea însăși și se leapădă astfel de violența distructivă. Această dualitate a rîsului este asemănătoare cu cea a numelui, și poate că numele nu reprezintă decît rîsete pietrificate, precum astăzi încă poreclele, singurele în care a supraviețuit cîte ceva din actul inițial al denumirii. Rîsul este legat de vina subiectivității, dar, în acea suspendare a legii pe care o anunță, el trimite dincolo de limitele acestei complicități. El promite calea de întoarcere în patrie. Nostalgia este cea care declanșează aventurile prin care subiectivitatea, a cărei istorie primitivă o povestește *Odiseea*, se sustrage lumii preistorice. Faptul că noțiunea de patrie se opune mitului, pe care fasciștii ar vrea să-l facă să treacă drept patrie, constituie paradoxul cel mai profund al eposului. Se traduce aici amintirea acelei istorii prin care viața sedentară, premisă a oricărei patrii, a succedat epocii nomade. Dacă ordinea stabilă a proprietății, fixată odată cu viața sedentară, fondează alienarea oamenilor, din care se naște întreaga nostalgie și dorul după starea originară, atunci sedentarismul și stabilitatea proprietății, în raport cu care se constituie conceptul de patrie, sînt cele către care se îndreaptă nostalgia și dorul. Definiția lui Novalis, după

---

58. Brüder Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, Leipzig, nedatat, p. 208. Motive înrudite de aproape s-au transmis din Antichitate, în special cel al lui Demeter. Cînd aceasta, „în căutarea fiicei răpite“, ajunge la Eleusis, își găsește „adăpost la Dysaules și soția sa Baubo, dar, în durerea ei profundă, a refuzat să se atingă de bucate și băutură. Și atunci Baubo a făcut-o să rîdă, ridicîndu-și deodată veșmîntul și dezgolindu-și pieptul“ (Freud, *Gesammelte Werke*, vol. X, p. 399. Vezi Salomon Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, Paris, 1912, vol. IV, pp. 115 și urm.).

care întreaga filozofie ar fi nostalgie, este justificată doar dacă această nostalgie nu se pierde în fantasma unei Antichități pierdute, ci reprezintă patria, natura însăși, ca pe teritorii smulse din puterea mitului. Patria este totuna cu refugiul. De aceea, reproșul cum că legendele homerice „se-ndepărtează de pămînt" constituie o garanție a adevărului lor. Ele „revin spre oameni"[59]. Transpunerea miturilor în roman, așa cum se întîmplă în povestirea aventurilor, nu falsifică mitul, ci mai curînd îl împinge în temporalitate, scoțînd la iveală prăpastia ce-l desparte de patrie și de reconciliere. Îngrozitoare este răzbunarea civilizației asupra preistoriei, și, în această ipostază, precum o probează Homer prin atrocele document al mutilării păstorului de capre Melanthios, ea nu se deosebește cîtuși de puțin de cealaltă. În comparație cu preistoria, civilizația nu se distinge prin conținutul faptelor relatate. Diferența o face conștiința de Sine, ce întîrzie, în momentul povestirii, asupra violenței. Discursul însuși, limbajul în contradicția sa cu cîntul mitic, posibilitatea lui de a păstra în memorie răul ce s-a comis, reprezintă legea refugiului homeric. Nu întîmplător, eroul fugar apare mereu ca narator. Distanța rece a povestirii, ce relatează orori ca și cum acestea ar fi destinate distracției, le introduce în cînturi doar cînd ele au a se confunda, solemn, cu destinul. Dar pauza în discurs constituie cezura, transformarea faptelor narate în evenimente întîmplate demult, datorită cărora licărește aparența libertății, licăr pe care civilizația n-a mai reușit de atunci încoace să-l facă să dispară. În cîntul al XXII-lea al *Odiseei* se descrie pedepsirea, din ordinul fiului lui Ulise, a slujnicelor necredincioase, dedate prostituției. Cu o seninătate netulburată, cu un fel de *impassibilité* comparabilă în inumanitatea ei cu aceea a celor mai mari naratori ai secolului al XIX-lea, este descrisă soarta spînzuratelor, asemuită rece cu moartea unor păsărele strangulate în curse, și continuînd cu tăcerea ce reprezintă veritabilul rest al fiecărui discurs.

---

1. Hölderlin, *Der Herbst*, *op. cit.*, p. 1066. Versiunea în limba română: p. 358.

Versul final relatează cum, aliniate, femeile „o clipă doar mai dădeau din picioare, și mureau“[60]. Precizia cu care autorul descrie scena, ce emană deja răceala anatomiei și vivisecției[61], înregistrează la modul romanesc spasmele celor care, în numele justiției și legii, au fost izgonite în acel imperiu din care judecătorul Ulise a reușit să scape. Ca cetățean ce meditează asupra execuției, Homer se consolează pe el și pe ascultătorii săi, care sînt de fapt cititori, cu constatarea că n-a durat mult, doar o clipă și totul a trecut[62]. Dar după acel „n-a durat mult“, fluxul interior al povestirii se oprește. Nu mult? pare să întrebe gestul naratorului, dezmințindu-i astfel calmul. Suspendînd relatarea, gestul respectiv împiedică uitarea condamnaților și revelează suferința veșnică, indicibilă a secundei de-a lungul căreia slujnicele se luptă cu moartea. Ca ecou, din acel nu-mult nu mai rămîne decît *Quo usque tandem*, pe care retorii de mai tîrziu l-au profanat, inocenți, atribuindu-și doar lor înșile răbdarea. Speranța ce rămîne de pe urma povestirii crimei constă în aceea că ea s-a petrecut demult. Pentru împletirea dintre preistorie, barbarie și cultură, Homer are la dispoziție gestul consolator al lui „Era-odată“. Abia ca roman, eposul se transformă în basm.

---

60. *Odiseea*, XXII, 473. Versiunea în limba română: p. 318.
61. Wilamowitz crede că execuția „este relatată cu satisfacție de către poet“ (*Die Heimkehr des Odysseus*, *op. cit.*, p. 67). Dacă această autoritate filologică observă cu încîntare că prin comparația cu cursele pentru păsări s-ar reda „foarte pregnant și... modern felul în care se leagănă cadavrele slujnicelor spînzurate“ (*op. cit.*, vezi și *op. cit.*, p. 76), satisfacția pare să fie mai curînd de partea sa. Scrierile lui Wilamowitz reprezintă documente dintre cele mai convingătoare ale interpenetrării barbariei și culturii în Germania. Pe această relație s-a fondat filoelenismul modern.
62. Asupra intenției consolatoare a versului respectiv atrage atenția Gilbert Murray. Conform teoriei sale, în textul lui Homer cenzura civilizației a eliminat toate scenele de tortură. Au subzistat doar moartea lui Melanthios și cea a slujnicelor (*op. cit.*, p. 146).

AL DOILEA EXCURS

Juliette, sau Luminile și morala

În formularea lui Kant, Luminile sînt „ieșirea omului dintr-o stare de minorat, de care se face vinovat el însuși. Minoratul este neputința de a te servi de inteligența proprie fără a fi condus de un altul“[1]. „Inteligența proprie fără a fi condus de un altul“ este inteligența condusă de rațiune. Aceasta nu înseamnă decît că, prin propria coerență, ea organizează cunoștințele individuale într-un sistem: „Rațiunea nu are... ca obiect decît intelectul și folosirea lui în conformitate cu un scop“[2]. Ea fixează „o anumită unitate colectivă ca scop al actelor intelectului“[3], unitate ce reprezintă sistemul. Preceptele sale sînt directive cu privire la construcția ierarhizată a conceptelor. Nu altfel decît la Leibniz și Descartes, la Kant raționalitatea constă în aceea că, „urcînd spre genuri superioare, cît și coborînd spre specii inferioare, s-a perfectat în Idee înlănțuirea sistematică“[4]. „Sistematicul“ cunoașterii este „înlănțuirea ei în virtutea unui principiu“[5]. În sensul Luminilor, gîndirea consistă în producția unei ordini unitare, științifice, și în deducerea cunoașterii faptice din principii, fie ele axiome date în mod arbitrar, idei native sau abstracțiuni superioare. Legile logicii sînt cele care

---

1. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, *Kants Werke*, Akademie-Ausgabe, vol. VIII, p. 35. Versiunea în limba română: Immanuel Kant, *Ideea critică și perspectivele filozofiei moderne*, traducere de Alexandru Boboc și Liviu Stroia, București, 2000, p. 29.
2. *Kritik der reinen Vernunft*, *op. cit.*, vol. III (ed. a doua), p. 427. Versiunea în limba română: Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, București, 1994, p. 484.
3. *Op. cit.* Versiunea în limba română: p. 484.
4. *Op. cit.*, pp. 435 și urm. Versiunea în limba română: p. 492.
5. *Op. cit.*, p. 428. Versiunea în limba română: p. 485.

stabilesc relaţiile cele mai generale în interiorul acestei ordini, definind-o. Unitatea rezidă în concordanţă. Principiul contradicţiei este sistemul *in nuce*. Cunoaşterea constă în subordonarea faţă de principii. Ea coincide cu judecata ce include în sistem percepţiile. O gîndire ce nu tinde către sistem este lipsită de direcţie sau autoritară. Raţiunea nu furnizează decît ideea unităţii sistematice, elementele formale ale unei solide coerenţe conceptuale. Oricare obiectiv substanţial la care oamenii s-ar putea referi ca şi cum ar fi o viziune raţională reprezintă în sensul strict al Luminilor iluzie, minciună, „raţionalizare", oricît s-ar strădui filozofii să depăşească această concluzie, atrăgînd atenţia asupra sentimentului umanitar. Raţiunea este „o facultate de a deriva particularul din general"[6]. Omogenitatea dintre general şi particular va fi garantată, după Kant, de către „schematismul intelectului pur". Aşa numeşte el funcţionarea inconştientă a mecanismului intelectual, ce structurează deja percepţia corespunzător intelectului. Intelectul imprimă deja obiectului inteligibilitatea, pe care judecata subiectivă o descoperă la acesta, ca pe o calitate obiectivă, încă înainte ca ea să fi fost asimilată de Sine. Fără un asemenea schematism, pe scurt, fără caracterul intelectual al percepţiei, nici o impresie nu se va potrivi conceptului, nici o categorie exemplului, şi n-ar putea funcţiona nici măcar unitatea gîndirii, necum sistemul spre care ţintesc toate. Constituirea acesteia reprezintă misiunea conştientă a ştiinţei. Dacă „toate legile empirice nu sînt decît determinări particulare ale legilor pure ale intelectului"[7], cercetarea trebuie să vegheze mereu ca principiile să rămînă în chip corect legate de judecăţile asupra faptelor. „Această concordanţă a naturii cu facultatea noastră de cunoaştere este presupusă *a priori* de către facultatea de judecare..."[8]. Ea este „firul conducător"[9] al experienţei organizate.

6. *Op. cit.*, p. 429. Versiunea în limba română: p. 486.
7. *Op. cit.*, vol. IV (prima ediţie), p. 93. Versiunea în limba română: pp. 175-176.
8. *Kritik der Urteilskraft*, *op. cit.*, vol. V, p. 185. Versiunea în limba română: Immanuel Kant, *Critica facultăţii de judecare*, traducere de Vasile Dem. Zamfirescu şi Alexandru Surdu, Bucureşti, 1981, p. 80.
9. *Op. cit.* Versiunea în limba română: p. 80.

Sistemul trebuie menţinut în armonie cu natura; aşa cum faptele sînt anticipate de către sistem, tot aşa şi ele trebuie să-l confirme. Dar faptele aparţin de practică; ele caracterizează peste tot contactul subiectului individual cu natura ca obiect social: experienţa este mereu acţiune şi suferinţă reală. În fizică, este adevărat, percepţia ce permite verificarea unei teorii se reduce, în general, la scînteia electrică ce sclipeşte în aparatura experimentală. Absenţa ei n-are, în general, consecinţe pe plan practic, în sensul că nu poate decît să desfiinţeze o teorie sau cariera asistentului responsabil de experiment. Dar condiţiile laboratorului constituie excepţia. Gîndirea ce nu armonizează sistemul şi intuiţia contrariază mai mult decît impresiile vizuale izolate, ea intră în conflict cu *praxis*-ul real. Nu doar că evenimentul aşteptat nu se mai produce, ci are loc unul neaşteptat: podul se prăbuşeşte, recolta se strică, medicamentul te îmbolnăveşte. Scînteia, ce indică la modul cel mai pregnant absenţa gîndirii sistematice, încălcarea logicii, nu constituie o percepţie trecătoare, ci moartea fulgerătoare. Sistemul pe care Luminile îl au în vedere este forma cunoaşterii care se descurcă cel mai bine cu faptele şi îl sprijină pe subiect la modul cel mai eficace în dominarea naturii. Principiile sale sînt cele ale autoconservării Sinelui. Imaturitatea se confundă cu incapacitatea de a supravieţui. Burghezul, în ipostazele sale succesive de stăpîn de sclavi, liber întreprinzător, administrator, constituie subiectul logic al Luminilor.

Pentru conceptul de raţiune, dificultăţile ce rezultă din faptul că subiecţii săi, deţinători ai uneia şi aceleiaşi raţiuni, se află prinşi în contradicţii reale sînt disimulate în Luminile occidentale de aparenta claritate a judecăţilor lor. În *Critica raţiunii pure*, aceste contradicţii se exprimă însă prin relaţia neclară dintre Eul transcendental şi Eul empiric şi prin celelalte contradicţii nerezolvate. Conceptele kantiene sînt ambigue. Raţiunea ca Eu transcendental, supraindividual, conţine ideea unei convieţuiri libere a oamenilor, în care aceştia se organizează în subiect universal şi depăşesc conflictul dintre raţiunea pură şi cea empirică în solidaritatea conştientă a întregului. Astfel

se conturează ideea universalității veritabile, cea a Utopiei. Concomitent, rațiunea reprezintă instanța gîndirii calculatoare, ce prelucrează lumea în vederea autoconservării și nu cunoaște alte funcțiuni în afară de prepararea obiectului de la stadiul de simplă materie a simțurilor la cel de material bun de subjugat. Adevărata natură a schematismului, ce acordă din exterior generalul și particularul, conceptul și cazul, se relevă în știința actuală ca fiind totuna, în definitiv, cu interesul societății industriale. Fiindul este examinat din perspectiva prelucrării și administrării sale. Totul, inclusiv individul uman, ca să nu mai vorbim de animale, devine proces repetitiv și substituibil, simplu exemplu al modelelor conceptuale ale sistemului. Circumstanțele permit prevenirea conflictului dintre știința birocratică, reificatoare, dintre spiritul public și experiența individului. Simțurile sînt predeterminate de către aparatul conceptual înainte ca percepția să aibă loc, încît cetățeanul privește lumea *a priori* ca pe materia din care el o produce. Kant a anticipat la modul intuitiv ceea ce abia Hollywood-ul a realizat conștient: imaginile sînt în chiar decursul propriei lor producții precenzurate după standardele înțelegerii conform căreia vor fi privite mai tîrziu. Percepția prin care judecata publică se vede confirmată a fost deja pregătită de aceasta chiar înainte ca ea să aibă loc. Dacă utopia secretă conținută în conceptul de rațiune viza, dincolo de diferențele întîmplătoare între subiecți, reprimatul lor interes comun, rațiunea care, urmînd cohorta scopurilor, funcționează doar ca știință sistematică, nivelează odată cu diferențele tocmai acest interes comun. Ea nu admite altă determinare în afara clasificărilor activității sociale. Nimeni nu este altfel decît i s-a prescris prin devenirea sa: un membru util, care a cunoscut succesul sau eșecul, al grupurilor profesionale sau naționale. El este reprezentantul aleatoriu al tipului său geografic, psihologic, sociologic. Logica este democratică, în sensul că cei importanți nu sînt avantajați față de cei mai puțin importanți. Cei dintîi aparțin categoriei personajelor proeminente, tot așa cum ceilalți devin obiecte virtuale ale asistenței sociale. Știința se

comportă în general față de natură și față de oameni precum cazul particular al teoriei asigurărilor vizavi de viață și de moarte. Este indiferent cine moare, contează doar proporția cazurilor în raport cu obligațiile companiei. În formulă se manifestă permanent legea numărului mare, și nu cazurile individuale. Concordanța generalului cu particularul nu mai este disimulată într-un intelect care percepe particularul doar ca pe un caz al generalului și generalul doar ca pe o latură a particularului, prin care acesta se lasă cuprins și manipulat. Știința însăși n-are conștiință de sine, ea este un instrument. Dar Luminile sînt filozofia ce pune semnul egalității între adevăr și sistemul științific. Încercarea de a fonda această identitate, încercare pe care Kant a întreprins-o și cu intenție filozofică, a condus către concepte ce nu semnifică nimic din punct de vedere științific, deoarece ele nu reprezintă simple indicații privind manipularea conform regulilor jocului. Conceptul de înțelegere de sine a științei se opune celui de știință pur și simplu. Opera lui Kant transcende experiența ca simplă operare, și din acest motiv ea este astăzi, în virtutea propriilor principii, respinsă de către Lumini ca fiind dogmatică. Prin confirmarea sistemului științific ca încarnare a adevărului, așa cum rezultă ea pentru Kant, gîndirea își pecetluiește propria nulitate, căci știința este exercițiu tehnic, la fel de îndepărtată, ca finalitate proprie, de reflecție, precum sînt și alte forme ale travaliului sub presiunea sistemului.

Doctrinele morale ale Luminilor probează năzuința disperată de a găsi, în locul religiei șubrezite, o motivație intelectuală pentru a rezista în societate atunci cînd interesul material nu mai este suficient în acest sens. Ca burghezi veritabili, filozofii pactizează în *praxis* cu puterile pe care teoria lor le condamnă. Teoriile sînt consecvente și dure, doctrinele morale propagandiste și sentimentale, chiar și acolo unde sună rigorist, sau sînt acte de violență rezultate din însăși conștiința caracterului non-deductibil al moralei, precum soluția lui Kant de a trata forțele etice ca fapte. Întreprinderea sa de a deduce datoria respectului reciproc dintr-o lege a rațiunii, de altfel mai prudentă decît

oricare alta în filozofia occidentală, nu-şi găseşte nici un suport în *Critică*. Este încercarea obişnuită a gîndirii burgheze de a motiva respectul, fără de care civilizaţia nu poate să existe, altfel decît pe baza interesului material şi a violenţei, tentativă mai sublimă şi mai paradoxală decît oricare alta înaintea ei, şi la fel de efemeră ca şi celelalte. Burghezul care, din unicul motiv kantian al respectului faţă de forma pură a legii, ar lăsa să-i scape un cîştig, n-ar fi unul luminat, ci doar superstiţios – un nebun. Sursa optimismului kantian, după care acţiunea morală va fi la fel de raţională, chiar dacă ar avea şanse să prevaleze josnicia, o reprezintă oroarea faţă de recăderea în barbarie. Dacă ar fi ca una din cele două mari forţe morale, dragostea de aproape şi respectul, să se surpe, scrie Kant cu referinţă la Haller[10], atunci „neantul (imoralitatea) va înghiţi în abisul său deschis fiinţele (morale) [ale] întregului regn, ca o picătură de apă". Doar că, în faţa raţiunii ştiinţifice, forţele morale sînt, conform lui Kant, pulsiuni şi comportamente nu mai puţin neutre decît cele imorale, în care se şi transformă imediat cînd, în loc să se orienteze către acea posibilitate secretă, preferă reconcilierea cu puterea. Luminile exclud din teorie diferenţa. Ele consideră pasiunile *„ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset"*[11]. Ordinea totalitară a luat în serios toate acestea. Eliberat de controlul propriei clase, care l-a menţinut pe omul de afaceri al secolului al XIX-lea în respectul kantian şi dragostea pentru aproape, fascismul, care şi-a scutit popoarele de sentimente morale printr-o disciplină de fier, nu mai are a respecta nici o disciplină. În opoziţie cu imperativul categoric şi într-un acord cu atît mai profund cu raţiunea pură, el tratează oamenii ca pe obiecte, centri ai unor moduri de comportare. Conducătorii au dorit să protejeze lumea burgheză împotriva oceanului de violenţă făţişă care a inundat realmente

10. *Metaphysische Anfänge* [Anfangsgründe – n. tr.] *der Tugendlehre, op. cit.*, vol. VI, p. 449. Versiunea în limba română: Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor*, traducere de Rodica Croitoru, Bucureşti, 1999, p. 450.
11. Spinoza, *Ethica*, pars III, Praefatio.

Europa doar atîta vreme cît concentrarea economică nu era încă una suficient de avansată. Mai înainte, doar săracii și sălbaticii fuseseră expuși elementelor capitaliste dezlănțuite. Dar ordinea totalitară instalează gîndirea calculatoare în drepturi depline și nu iese din litera științei ca atare. Canonul său îl constituie propria eficiență sîngeroasă. Filozofia l-a zugrăvit cu mîna ei pe zid, de la *Critica* lui Kant pînă la *Genealogia moralei* a lui Nietzsche; un singur om însă l-a aplicat pînă în amănunt. Opera marchizului de Sade expune „intelectul nediriguit din afară“, cu alte cuvinte subiectul burghez eliberat de orice tutelă.

Autoconservarea Sinelui reprezintă principiul constitutiv al științei, sufletul tabelului categoriilor, chiar dacă acesta trebuie dedus la modul idealist, ca la Kant. Chiar și Eul, unitatea sintetică a aperceptivității, instanța pe care Kant o numește punctul cel mai înalt de care ar trebui atîrnată întreaga logică[12], este de fapt produsul și condiția existenței materiale. Indivizii care trebuie să aibă grijă de ei înșiși dezvoltă Eul ca instanță a pre-viziunii și perspectivei reflexive, Eu care se dilată și se contractă din generație în generație în funcție de șansele autonomiei economice și ale proprietății productive. El se transferă finalmente de la cetățenii spoliați la patronii trusturilor totalitare, a căror știință a devenit chintesență a metodelor de reproducere a societății de masă oprimate. Sade a ridicat abilității lor planificatoare un prim monument. Conspirația celor puternici împotriva popoarelor prin intermediul unei organizări de nezdruncinat este, de la Machiavelli și Hobbes încoace, tot atît de aproape de spiritul Luminilor ca și republica burgheză. Acesta se va opune autorității doar atunci cînd ea nu va avea forța de a constrînge la ascultare, iar violenței, cînd încă n-a devenit faptă. Atîta vreme cît nu se ține seama de cine o utilizează, rațiunea nu are o afinitate mai mare cu violența decît cu medierea și în funcție de poziția indivizilor și grupurilor înfățișează pacea sau războiul, toleranța sau represiunea

---

12. *Critica rațiunii pure*, *op. cit.*, vol. III.

ca pe un dat. Deoarece demască scopurile substanțiale ca afirmare a puterii naturii asupra spiritului și ca limitare a autonomiei sale de legiferare, ea se află, în virtutea caracterului ei formal, la dispoziția fiecărui interes natural. Devenind nimic altceva decît un organ, gîndirea se reîntoarce la starea naturală. Pentru conducători însă, oamenii devin materie, precum întreaga natură pentru societate. După scurtul interludiu al liberalismului, în care burghezii s-au ținut reciproc în șah, dominația s-a revelat ca oroare arhaică sub forma raționalizată a fascismului. „Himerele religioase", spune prințul de Francavilla în cursul unei recepții la regele Ferdinand al Neapolelui, „trebuie înlocuite prin teroarea cea mai înfiorătoare; eliberați poporul de groaza infernului ce va să vină și, odată acesta distrus, se va și dezlănțui; înlocuiți însă himerica spaimă prin legi penale de o severitate înspăimîntătoare și care să nu-l privească decît pe el, căci doar el tulbură Statul: nemulțumiții provin doar din clasa de jos. Puțin îi pasă bogatului de ideea de înfrînare, ce nu apasă niciodată asupra propriului cap, dacă poate cumpăra prin zadarnica aparență dreptul de a-i umili la rîndul său din răsputeri pe cei ce trăiesc sub jugul lui? Nu veți găsi nici măcar unul din această clasă care să nu vă îngăduie să proiectați asupra lui umbra cea mai întunecată a tiraniei, umbră ce cade de fapt asupra celorlalți"[13]. Rațiunea este organul calculului, al planificării, vizavi de scopuri ea este neutră, elementul său caracteristic fiind coordonarea. Ceea ce Kant a fundamentat din punct de vedere transcendental, afinitatea dintre cunoaștere și planificare, care conferă tuturor aspectelor existenței burgheze, din plin raționalizată chiar și în timpul liber, un caracter de finalitate inevitabilă, a fost expus la modul empiric de Sade cu un secol înaintea apariției sportului. Echipele sportive moderne, ale căror activități sînt reglate foarte exact, în așa fel încît nici un membru să nu aibă dubii asupra a ceea ce are de făcut, iar în spatele fiecăruia să se găsească un înlocuitor gata să i se substituie, își află

13. *Histoire de Juliette*, Hollande, 1797, vol. V, pp. 319 și urm.

modelul exact în *team*-urile sexuale ale Juliettei, pentru care nici un moment nu rămîne neutilizat, nici un orificiu corporal neglijat, nici o funcție inactivă. În sport, ca și în toate ramurile culturii de masă, domnește o activitate intensă și funcțională, încît spectatorul nu prea inițiat nu este în măsură să priceapă diferența dintre combinații, sensul schimbărilor de situație, ce se măsoară după reguli stabilite arbitrar. Însăși structura arhitectonică a sistemului kantian anunță, ca și piramida gimnaștilor din orgiile lui Sade sau esența principiilor primelor loji masonice burgheze – al căror pandant cinic este stricta reglementare a societății libertine din cele *120 Journées* –, organizarea întregii vieți în afara oricărui scop conținutistic. Pare că în aceste manifestări activitatea funcționalizată, organizarea, contează chiar mai mult decît plăcerea, ceea ce s-a petrecut și în alte epoci demitologizate, precum Roma imperială, Renașterea sau Barocul, cînd schema activităților cîntărea mai greu decît conținutul lor. În era modernă, Luminile au detașat ideile de armonie și desăvîrșire de ipostazierea lor într-un religios Dincolo, stabilindu-le sub forma sistemului drept criterii ale aspirațiilor umane. După ce utopia, care a inspirat speranța Revoluției Franceze, a fost absorbită, în același timp puternică și neputincioasă, de muzica și filozofia germane, ordinea burgheză stabilită a funcționalizat completamente rațiunea. Ea a devenit finalitate fără scop, care, tocmai de aceea, s-a lăsat înhămată la toate scopurile. Ea este planul considerat în sine. Statul totalitar manipulează națiunile. „Guvernul trebuie să stăpînească el însuși populația", citim în Sade, „să dispună de toate mijloacele pentru a o extermina, dacă se teme de ea, să o încurajeze la a se înmulți, dacă crede de cuviință, și să nu existe vreodată vreun alt echilibru față de dreptatea sa decît cel al intereselor sau pasiunilor lui, combinate numai cu pasiunile și interesele celor care, așa cum am mai spus-o, au obținut de la el toată puterea necesară pentru însutirea celei proprii"[14]. Prințul indică acea cale pe care a pășit imperialismul

14. *Op. cit.*, pp. 322 și urm.

dintotdeauna, ca forma cea mai teribilă a rațiunii. „...Luați-l pe Dumnezeu poporului pe care vreți să-l subjugați și demoralizați-l pe acesta necontenit; atîta vreme cît nu va proslăvi nici un alt zeu decît pe voi, atît timp cît nu va avea alte moravuri decît pe ale voastre, veți continua să-i fiți stăpîn... lăsați-i în schimb aplecarea criminală cea mai largă; nu-l pedepsiți decît atunci cînd întoarce pumnalul asupra voastră"[15].

Deoarece rațiunea nu vizează scopuri determinate, toate afectele se află la egală distanță de sfera acesteia. Ele sînt pur și simplu naturale. Principiul conform căruia rațiunea se opune în chip firesc la tot ce este irațional fondează adevărata contradicție dintre Lumini și mitologie. Aceasta din urmă nu cunoaște spiritul decît cufundat în natură, ca forță naturală. Precum forțele exterioare, emoțiile interioare constituie pentru ea forțe vii de origine divină sau demonică. Din contra, Luminile reamplasează coerența, sensul, viața în subiectivitatea care, abia prin acest proces, începe de fapt să se constituie. Rațiunea reprezintă pentru ele agentul chimic ce absoarbe substanța proprie a lucrurilor și o volatilizează în pura autonomie a rațiunii. Pentru a se sustrage fricii superstițioase de natură, Luminile au demascat entitățile efective și formele, fără excepție, ca travestiuri ale unui material haotic, blestemînd influența lui asupra instanței umane drept sclavie, pînă cînd subiectul, în acord cu propriu-i concept, a ajuns să devină unica autoritate, nelimitată și totodată vidă. Întreaga forță a naturii a fost redusă la simpla rezistență nediferențiată față de puterea abstractă a subiectului. Mitologia particulară pe care Luminile occidentale, inclusiv sub chipul calvinismului, au avut a o înlătura a fost doctrina catolică despre *ordo* și credința populară păgînă, persistînd în umbra acesteia. Țelul filozofiei burgheze a constat în eliberarea oamenilor de influența lor. Dar eliberarea a mers mai departe decît au intenționat inițiatorii ei. Economia de piață, odată descătușată, a reprezentat concomitent forma prevalentă a rațiunii și puterea care a subminat-o. Romanticii

15. *Op. cit.*, p. 324.

reacționari au spus întocmai ceea ce burghezii au realizat direct: că, în lumea lor, libertatea conduce către anarhia organizată. Critica contrarevoluției catolice a dovedit că a avut dreptate în privința Luminilor, tot așa cum Luminile au avut dreptate vizavi de catolicism. Luminile s-au decis pentru liberalism. Dacă toate afectele sînt echivalente, atunci autoconservarea, de care sistemul este oricum dominat, pare a fi sursa cea mai probabilă a maximei ce reglează acțiunea umană. Economia liberă ar fi cea care ar emancipa-o. Tenebroșii autori ai erei burgheze timpurii, precum Machiavelli, Hobbes, Mandeville, care au vorbit în numele egoismului Sinelui, au recunoscut astfel în societate principiul distructiv și au denunțat armonia, înainte ca ea să fi fost ridicată de către seninii clasici la rang de doctrină oficială. Cei dintîi au exaltat totalitatea ordinii burgheze ca pe oroarea care, în final, va înghiți atît generalul, cît și particularul, atît societatea, cît și individul. Odată cu dezvoltarea sistemului economic, în care dominația unor grupuri private asupra aparatului economic îi divizează pe oameni, autoconservarea, așa cum este ea afirmată de rațiune, pulsiune reificată a individului burghez, se relevă ca forță distructivă naturală, indistinctibilă de autodistrugere. Ambele au ajuns să se întrepătrundă indisolubil. Rațiunea pură devine non-rațiune, procedură fără greș și fără conținut. Dar utopia care a anunțat reconcilierea dintre natură și Sine, irațională și concomitent rațională, care a ieșit la lumină odată cu avangarda revoluționară din ascunzătoarea unde o pitise filozofia germană ca idee a asocierii oamenilor liberi, a atras asupra sa întreaga furie a rațiunii. În societatea ca atare, în ciuda bietelor tentative moraliste de a propaga umanismul drept mijlocul cel mai rațional, autoconservarea se dispensează de utopia pe care o denunță drept mit. Pentru cei puternici, lupta pentru puterea fascistă este o formă abilă de autoconservare, care la indivizi coincide cu adaptarea cu orice preț la injustiție. Rațiunea luministă este la fel de incapabilă să măsoare o pulsiune ori s-o compare cu altele, cum este incapabilă și să ordoneze universul în sfere. Pe bună dreptate, ea a demascat

ierarhia naturii ca pe un reflex al societății medievale, și a stigmatizat drept minciuni încercările ulterioare de a proba existența unei noi ordini obiective a valorilor. Iraționalismul, așa cum se anunță el în asemenea reconstrucții futile, este departe de a putea rezista rațiunii industriale. Dacă marea filozofie a găsit, odată cu Leibniz și Hegel, o exigență a adevărului inclusiv în acele asertiuni subiective și obiective ce n-au atins încă nivelul ideii, în sentimente, instituții, opere de artă, iraționalismul izolează, în ce-l privește, sentimentul, ca și religia sau arta, de tot ceea ce se cheamă cunoaștere, revelîndu-și înrudirea cu pozitivismul modern, cel din urmă reziduu al Luminilor. El restrînge rațiunea cea rece în favoarea vieții nemijlocite, dar face din aceasta din urmă un principiu ostil oricărei gîndiri. Sub acoperirea unei asemenea ostilități, sentimentul și, odată cu el, finalmente, întreaga expresie umană, cultura în totalitate, este sustras responsabilității față de gîndire, redus fiind astfel la nivelul unui element neutralizat al rațiunii atotstăpînitoare asupra sistemului economic, el însuși iraționalizat de multă vreme. Încă de la început, rațiunea nu s-a putut sprijini doar pe forța ei de atracție, fiind constrînsă s-o completeze prin cultul sentimentelor. Dar ori de cîte ori le cheamă în ajutor, ea se întoarce împotriva propriului mediu, gîndirea, pe care această rațiune alienată a considerat-o de altfel mereu ca suspectă. Deja efuziunile tandre ale amorezilor din filme funcționează ca o lovitură dată teoriei impasibile, prelungită în argumentația sentimentală împotriva gîndirii ce acuză nedreptatea. În măsura în care, în acest fel, sentimentele devin ideologie, ele nu vor scăpa de disprețul care le urmărește în realitate. În comparație cu înălțimile stelare la care le ridică ideologia, ele apar mereu ca vulgare, ceea ce contribuie și mai mult la proscrierea lor. Verdictul asupra sentimentelor a fost deja cuprins în formalizarea rațiunii. În calitatea ei de pulsiune naturală, și autoconservarea, asemenea altor instincte, are conștiința vinovată, și numai eficacitatea și instituțiile destinate să o servească, cu alte cuvinte mijlocirea autonomă, aparatul, organizarea, sistemul, se bucură, atît în cunoaștere cît și în

practică, de prestigiul raţionalităţii; emoţiile sînt încorporate în această raţionalitate.

Luminile erei moderne s-au aflat de la începuturile lor sub semnul radicalităţii: aceasta le evidenţiază faţă de fiecare dintre treptele precedente ale demitologizării. Atunci cînd, odată cu o nouă formă a vieţii sociale, a pătruns în istoria universală şi o nouă religie, ca şi o nouă modalitate de gîndire, de regulă au fost aruncaţi la gunoi, împreună cu vechile clase, triburi şi popoare, şi zeii cei vechi. Mai cu seamă însă acolo unde, în virtutea propriului destin, un popor, ca de pildă evreii, a trecut la o nouă formă a vieţii sociale, vechile obişnuinţe, practicile şi obiectele sacrale de cult au fost transformate, ca printr-o vrajă, în crime abominabile şi fantome terifiante. Temerile şi idiosincraziile actuale, trăsăturile de caracter ridiculizate şi detestate astăzi, pot fi descifrate ca semne ale progreselor violente petrecute în evoluţia umană. De la greaţa faţă de excremente sau faţă de carnea de om şi pînă la dispreţul pentru fanatism, pentru lene, pentru sărăcia spirituală şi materială, o succesiune de comportamente s-au văzut transformate din manifestări adecvate şi necesare în surse de dezgust. Această succesiune este concomitent una a demolării şi a civilizării. Fiecare pas a constituit un progres, o etapă a Luminilor. Dar în vreme ce toate transformările timpurii, de la pre-animism la magie, de la cultura matriarhală la cea patriarhală, de la politeismul stăpînilor de sclavi la ierarhia catolică, au înlocuit vechile mitologii cu altele mai noi, chiar dacă luminate, substituind Mamei absolute pe dumnezeul oştirilor şi totemului adorarea mielului, lumina raţiunii a taxat drept mitologie orice formă de devoţiune ce s-a considerat obiectivă, fondată în realitate. Toate raporturile tradiţionale au fost astfel supuse verdictului tabuizant, neexceptate fiind nici măcar cele necesare existenţei înseşi a ordinii burgheze. Instrumentul prin care burghezia a venit la putere, eliberarea energiilor, libertatea universală, autodeterminarea, pe scurt Luminile, s-a întors împotriva burgheziei de-ndată ce, devenit sistem al dominaţiei, a fost constrîns să oprime. Credincioase propriului principiu,

Luminile nu se abțin să procedeze la fel nici față de acel minim de credință fără de care lumea burgheză nu poate exista. Ele refuză să servească dominația cu loialitatea pe care ideologiile anterioare au manifestat-o mereu față de aceasta. Tendința lor antiautoritară, care, în subteran, comunică în conceptul de rațiune cu utopia, le va plasa finalmente în aceeași stare de ostilitate față de burghezia victorioasă, ca și față de aristocrația cu care, de altfel, aceasta se va și alia curînd. Principiul antiautoritar trebuie finalmente să se prefacă în propria sa antiteză, în pură instanță antirațională: desființarea tuturor normelor pe care le emană de la sine îngăduie puterii să instituie în chip suveran altele, adecvate ei și manipulabile. După virtutea burgheză și iubirea de oameni, a căror susținere nu prea se mai justifica, filozofia a proclamat virtuțile autorității și ale ierarhiei, aceasta după ce Luminile le demascaseră de multă vreme drept minciuni. Dar chiar și împotriva unor asemenea pervertiri ale înseși naturii lor, Luminile n-au avut nici un argument, căci adevărul autentic nu prevalează în fața alterării lui, și nici rațiunea în fața raționalizării, dacă nu are a oferi cumva vreun avantaj practic. Odată cu formalizarea rațiunii, teoria însăși, în măsura în care năzuiește să fie mai mult decît un semn al unor moduri neutre de comportament, devine un concept incomprehensibil, iar gîndirea este considerată ca semnificantă abia cînd sacrifică orice semnificație. Înhămate la modul de producție dominant, Luminile, ce-și propuneau cîndva subminarea ordinii devenite represive, se dizolvă de la sine. Asemenea tendințe sînt vizibile deja de la primele atacuri la adresa lui Kant, demolatorul universal, dinspre versiunea curentă a Luminilor. Tot așa cum filozofia morală a lui Kant și-a limitat propria critică luministă pentru a prezerva posibilitatea rațiunii, și gîndirea ireflexiv luministă, bazată pe autoconservare, și-a propus mereu să se autoanuleze, dimpotrivă, în scepticism, pentru a face loc suficient ordinii existente.

Opera lui Sade, ca și cea a lui Nietzsche, reprezintă, în schimb, critica intransigentă a rațiunii practice, în comparație cu care aceea a demolatorului universal apare ca o revocare

a propriei gîndiri. Ea intensifică principiul scientist în forță a distrugerii. Kant curățase deja „legea morală din mine“ de orice credință heteronomă, pînă într-acolo încît, contrar asigurărilor sale, respectul n-a mai constituit decît un fapt natural de ordin psihologic, tot așa cum „cerul înstelat de deasupra mea“ este unul de ordin fizic. El însuși îl numește „un fapt al rațiunii“[16], iar Leibniz, *„un instinct général de la société“*[17]. Dar faptele nu contează acolo unde nu există. Sade nu neagă posibilitatea ca ele să apară. Justine, sora virtuoasă, este o martiră a legii morale. Iar Juliette trage consecințele pe care burghezia ar fi vrut să le evite: ea demonizează catolicismul ca pe cea mai recentă mitologie, și odată cu el întreaga civilizație. Energiile concentrate pe sacrament își inversează orientarea către sacrilegiu. Dar această inversare este atribuită prin excelență societății. În toate aceste împrejurări, Juliette nu se comportă cu fanatismul catolicismului față de incași, ci se mulțumește să asigure la modul luminist, activ, practica sacrilegiului, pe care și catolicii au conservat-o din vremurile arhaice. Comportamentele preistorice, tabuizate de civilizație și considerate, sub stigmatul bestialității, ca distructive, au subzistat clandestin. Juliette le reînvie ca interdicții, nu ca moduri naturale de comportare. Ea compensează judecata de valoare negativă împotriva lor, nejustificată precum toate judecățile de valoare, prin contrariul ei. Dacă ea repetă astfel reacțiile primitive, acțiunile își pierd însă caracterul primitiv și rămîn doar bestiale. Juliette, ce seamănă cumva cu Merteuil din *Liaisons dangereuses*[18], nu încarnează, în termeni psihologici, nici un libido nesublimat, nici unul regresiv, ci desfătarea intelectuală prin regresiune, *amor intellectualis diaboli*, plăcerea de a distruge civilizația cu propriile-i arme. Iubește sistemul

16. *Kritik der praktischen Vernunft, op. cit.*, vol. V, pp. 31, 47, 55 ș.a.m.d. Versiunea în limba română: Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, traducere de Nicolae Bagdasar, București, 1972, p. 119.
17. *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, Ed. Erdmann, Berlin, 1840, cartea I, capitolul II, § 9, p. 215.
18. Vezi introducerea lui Heinrich Mann la ediția apărută la Inselverlag.

și logica. Mînuiește excelent organul gîndirii raționale. Cît privește stăpînirea de sine, indicațiile ei sună, în comparație cu cele ale lui Kant, ca aplicație particulară a principiului de bază. „Virtutea“, scrie Kant, „în măsura în care este întemeiată pe libertatea interioară, implică o poruncă pozitivă pentru oameni, anume aduce toate facultățile și înclinațiile sub puterea sa (a rațiunii), prin urmare stăpînirea de sine, care susține interdicția de a se lăsa sub puterea sentimentelor și înclinațiilor sale (datoria apatiei), căci dacă rațiunea nu ia în mîinile sale frîul conducerii, acestea îl stăpînesc pe om“[19]. Juliette disertează despre autodisciplina criminalului. „Construiți-vă planul cu cîteva zile înainte, reflectați la toate urmările lui, examinați cu atenție tot ceea ce v-ar putea fi de folos... ceea ce v-ar putea trăda și cîntăriți aceste lucruri cu același sînge rece ca și cum ați fi sigur că veți fi descoperit.“[20] Chipul asasinului trebuie să exprime calmul cel mai desăvîrșit: „...faceți ca pe acesta să domnească liniștea și indiferența, încercați să dobîndiți în această situație cît mai mult sînge rece... Dacă nu veți fi sigură de a nu avea nici un fel de mustrări de conștiință, și siguranța o veți dobîndi doar prin obișnuința crimei, și dacă, v-o spun, nu veți fi foarte sigură, nu veți reuși să deveniți stăpîna fizionomiei dumneavoastră“[21]. Pentru rațiunea formalistă, libertatea față de mustrările de conștiință este la fel de importantă ca și aceea față de dragoste și față de ură. Remușcarea instituie trecutul, care pentru burghezie, în ciuda ideologiei populare, n-a contat nicicînd, ca pe un dat existent; ea constituie recidiva, justificată pentru *praxis*-ul burghez doar pentru ca acesta să se protejeze de ea. În acest sens, Spinoza se face ecoul stoicilor: *„Poenitentia virtus non est, sive ex ratione non oritur, sed is, quem facti poenitet, bis miser seu impotens est“*[22]. Este adevărat că mai și adaugă, în spiritul acelui prinț de Francavilla, cum

19. *Metaphysische Anfänge* [Anfangsgründe – n. tr.] *der Tugendlehre*, *op. cit.*, vol. VI, p. 408. Versiunea în limba română: pp. 234 și urm.
20. *Juliette*, *op. cit.*, vol. IV, p. 58.
21. *Op. cit.*, pp. 60 și urm.
22. Spinoza, *Ethica*, pars IV, prop. LIV, p. 368.

că *„terret vulgus, nisi metuat“*[23], vrînd să spună, ca adept al lui Machiavelli, că pocăința și remușcarea, ca și teama și speranța, sînt, deși contrare rațiunii, utile. „Virtutea presupune cu necesitate apatia (considerată ca o tărie)“[24], scrie Kant, deosebind, nu departe de Sade, această „apatie morală“ de insensibilitate, ca indiferență față de excitațiile fizice. Entuziasmul este un lucru rău. Calmul și determinarea reprezintă forțele virtuții. „Aceasta este starea de sănătate în viața morală; dimpotrivă, afectul, chiar și atunci cînd e provocat de reprezentarea binelui, este un fenomen care strălucește un moment, lăsînd în urma sa oboseală“[25]. Amica Juliettei, Clairwill, constată același lucru în legătură cu viciul. „Inima mea este dură și sînt departe de a crede că sensibilitatea ar fi preferabilă apatiei fericite cu care mă delectez. Ah, Juliette... te înșeli probabil asupra acestei sensibilități periculoase, cu care se mîngîie atîția imbecili“[26]. Apatia apare la cotiturile istoriei burgheze, chiar și în Antichitate, atunci cînd, în fața tendințelor istorice redutabile, *pauci beati* devin conștienți de propria neputință. Ea desemnează retragerea spontaneității individului uman în sfera privată, ce fondează abia de aici încolo forma de existență propriu-zis burgheză. Stoicismul, care este filozofia burgheză, facilitează privilegiaților, față cu suferința celorlalți, puterea de a înfrunta amenințarea ce planează asupra lor înșile. El afirmă universalul, prin aceea că ridică existența privată, ca protecție împotriva acestuia, la rangul de principiu. Sfera privată a burghezului constituie patrimoniul cultural decăzut al clasei superioare.

Pentru Juliette, știința este un credo. Ea detestă orice venerație a cărei raționalitate nu poate fi dovedită: credința în Dumnezeu și fiul său mort, ascultarea în fața celor zece porunci, preferința pentru Bine în locul Răului, a mîntuirii în locul

---

23. *Op. cit.*, schol.
24. *Metaphysische Anfänge* [Anfangsgründe – n. tr.] *der Tugendlehre*, *op. cit.*, vol. VI, p. 408. Versiunea în limba română: p. 235.
25. *Op. cit.*, p. 409. Versiunea în limba română: p. 235.
26. *Juliette*, *op. cit.*, vol. II, p. 114.

păcatului. Ea este atrasă de reacțiile proscrise în legendele civilizației. Operează cu semantica și cu sintaxa logică precum pozitivismul cel mai modern, dar, spre deosebire de acest angajat al administrației celei mai noi, nu-și îndreaptă critica lingvistică asupra gîndirii și filozofiei, ci, fiică a Luminilor militante, ea atacă religia. Vorbind despre Christos, declară: „Un Dumnezeu mort. Nimic nu este mai comic decît această incoerență a dicționarului catolicilor: Dumnezeu înseamnă veșnic; mort înseamnă vremelnic. Imbecili creștini, ce aveți de gînd cu Dumnezeul vostru mort?“[27]. Pasiunea ei specială este de a transforma ceea ce a fost condamnat fără probă științifică în obiect de aspirație legitimă, iar ceea ce este validat în același fel, în obiect de repulsie, așadar revalorizarea valorilor, „curajul pentru cele interzise“[28], fără perfidul „Ei bine!“ și idealismul biologic ale lui Nietzsche. „E nevoie de pretexte pentru a comite o crimă?“[29], strigă prințesa Borghese, buna ei prietenă, în chiar sensul nietzschean. Nietzsche proclamă chintesența doctrinei principesei[30]. „Slăbănogii și degenerații trebuie să piară: acesta să fie primul principiu al iubirii noastre de oameni. Și, pe deasupra, pe unii mai trebuie să-i și ajutăm. Ce este mai vătămător decît orice viciu? – Mila pentru toți degenerații și slăbănogii – creștinismul...“[31]. Acesta, „neobișnuit de interesat în a-i dovedi pe tirani și a-i restrînge la principiile fraternității... joacă aici rolul celui slab; el îl reprezintă, el trebuie să vorbească pe limba lui... iar noi trebuie să fim convinși că, în realitate, acea relație [de fraternitate] a fost înfăptuită, tot așa cum a fost propusă, de cel slab, atunci cînd, întîmplător, autoritatea sacerdotală i-a aparținut“[32]. În aceasta constă contribuția lui Noirceuil,

---

27. *Op. cit.*, vol. III, p. 282.
28. Fr. Nietzsche, *Umwertung aller Werte, Werke, Kröner*, vol. VIII, p. 213. Versiunea în limba română: Nietzsche, *Antichristul*, traducere de Vasile Muscă, Cluj-Napoca, 1996, p. 1.
29. *Juliette, op. cit.*, vol. IV, p. 204.
30. E. Dühren a atras atenția asupra înrudirii respective în „Neue Forschungen“ (Berlin, 1904, pp. 453 și urm.).
31. Nietzsche, *op. cit.*, vol. VIII, p. 218. Versiunea în limba română: p. 2.
32. *Juliette, op. cit.*, vol. I, pp. 315 și urm.

mentorul Juliettei, la genealogia moralei. Nietzsche îi elogiază răutăcios pe puternici și cruzimea acestora „în afara cercului lor, acolo unde începe ceea ce le este străin“, cu alte cuvinte față de tot ceea ce nu ține de ei înșiși. „Ei trăiesc aici din plin bucuria eliberării de orice constrîngere socială, se despăgubesc în ținuturile sălbatice pentru toată tensiunea născută dintr-o îndelungată întemnițare și îngrădire în pacea comunității, se reîntorc la nevinovăția conștiinței de fiară, ca monștri jubilînd, care ies poate dintr-o cumplită înșiruire de crime, incendieri, violuri, schingiuiri, cu o exuberanță și un echilibru sufletesc ca și cum nu ar fi fost vorba decît despre o șotie studențească și convinși că poeții vor avea iarăși pentru multă vreme ceva de cîntat și de celebrat... Această «îndrăzneală» a raselor nobile așa cum se manifestă, o îndrăzneală nebunească, absurdă, bruscă, chiar neprevăzutul, neverosimilul acțiunilor... indiferența și disprețul lor pentru securitate, trup, viață, tihnă, înspăimîntătoarea voioșie și plăcerea adîncă pentru orice distrugere, pentru toate voluptățile biruinței și cruzimii“[33], acest curaj pe care îl proclamă Nietzsche a entuziasmat-o și pe Juliette. „A trăi periculos“ este și mesajul ei: *„oser tout dorénavant sans peur“*[34]. Există cei slabi și cei tari, există clase, rase, națiuni ce domină și altele care le sînt supuse. „Unde se află, rogu-vă“, exclamă Domnul de Verneuil[35], „muritorul care ar fi atît de prost încît să susțină împotriva oricărei evidențe că oamenii se nasc egali de drept și de fapt! Formularea unui asemenea paradox i-a revenit unui mizantrop precum Rousseau, pentru că, fiind deosebit de becisnic, el voia să îi coboare pînă la el pe cei spre care nu se putea înălța. Vă întreb însă, cîtă impertinență i-a trebuit acestui pigmeu de patru picioare și șase degete ca să se compare cu conformația înzestrată de natură

---

33. *Genealogie der Moral*, *op. cit.*, vol. VII, pp. 321 și urm. Versiunea în limba română: Friedrich Nietzsche, *Genealogia moralei*, traducere de Liana Micescu, București, 2006, pp. 38 și urm.
34. *Juliette*, *op. cit.*, vol. I, p. 300.
35. *Histoire de Justine*, Hollande, 1797, vol. IV, p. 4 (citat și la Dühren, *op. cit.*, p. 452).

cu forța și înfățișarea unui Hercule? Nu ar fi oare ca și cum musca ar semăna cu elefantul? Forța, frumusețea, conformația, elocința: la începuturile unei societăți, asemenea virtuți erau hotărîtoare cînd autoritatea a trecut în mîinile stăpînitorilor". „A cere forței", continuă Nietzsche ideea[36], „să nu se manifeste ca forță, să nu fie voință-de-a-zdrobi, voință-de-a-supune, voință-de-a-stăpîni, nici sete de vrăjmași, de piedici și biruințe, este la fel de irațional ca a-i cere slăbiciunii să se manifeste ca forță". „Cum credeți", spune Verneuil, „că acela care a primit de la natură cea mai înaltă predispoziție către crimă să fie, prin superioritatea forțelor sale, prin finețea organelor sale, prin educația sa, pe măsura stării și bogăției sale – cum credeți, întreb eu, că acest individ ar putea fi judecat conform aceleiași legi precum cel pe care totul îl îmboldește către virtute și cumpănire? Ar fi oare legea mai dreaptă dacă i-ar pedepsi pe ambii cu aceeași unitate de măsură? Este oare normal ca acela pe care totul îl împinge la a comite răul să fie supus la același tratament precum cel pe care totul îl îmboldește la a se comporta cu prudență?"[37].

După ce ordinea obiectivă a naturii a fost dată la o parte ca prejudecată și mit, mai rămîne natura în ipostaza ei de masă materială. Nietzsche nu vrea să știe de nici o lege „pe care nu doar s-o recunoaștem, ci s-o recunoaștem ca fiind deasupra noastră"[38]. În măsura în care intelectul, a cărui maturizare se măsoară după etalonul autoconservării, percepe o lege a vieții, aceea este legea celui mai tare. Dacă, din cauza formalismului rațiunii, ea nu poate constitui un model necesar pentru omenire, are totuși avantajul efectivității față de ideologia mincinoasă. Conform doctrinei nietzscheene, de vină sînt cei slabi, care, prin viclenie, ar deturna legea naturală. „Bolnăvicioșii sînt cea mai mare primejdie pentru om, nu cei răi, nu «animalele de pradă». Cei de la început nefericiți, învinși, doborîți – ei

36. *Genealogie der Moral*, *op. cit.*, vol. VII, pp. 326 și urm.
37. *Justine*, *op. cit.*, vol. IV, p. 7.
38. *Nachlass*, *op. cit.*, vol. XI, p. 214.

sînt aceia, cei mai slabi sînt aceia care subminează cel mai adînc viața printre oameni, care pun sub semnul întrebării și otrăvesc primejdios încrederea noastră în viață, în om, în noi înșine“[39]. Ei au răspîndit în lume creștinismul, pe care Nietzsche nu-l detestă și urăște mai puțin decît Sade. „...în natură nu precumpănesc cu adevărat represaliile celui becisnic asupra celui puternic; ele se găsesc în tărîmul mental, nu însă și în cel fizic, de vreme ce, pentru a folosi aceste represalii, becisnicul trebuie să recurgă la forțe care nu i s-au conferit, trebuie să adopte un caracter care nu i-a fost defel dat, să constrîngă oarecum natura. Ceea ce se află însă în legile acestei mame înțelepte este lezarea celui becisnic de către cel puternic, de vreme ce, pentru a practica acest procedeu, el nu face altceva decît să se folosească de însușirile cu care a fost înzestrat; nu îmbracă, asemenea celui becisnic, un caracter diferit de al său: nu pune în acțiune decît impactul caracterului pe care l-a dobîndit de la natură. Tot ceea ce decurge de aici este așadar natural: oprimarea, violența, cruzimea, tirania, nedreptățile... sînt așadar la fel de pure precum mîna care le-a încrustat; iar cînd recurge la toate drepturile sale pentru a-l oprima pe cel becisnic, pentru a-l deposeda, nu face prin urmare decît ceva cît se poate de natural... Să nu avem așadar nici un scrupul privitor la tot ce putem sustrage de la cel becisnic, pentru că nu noi facem crima, ci apărarea sau răzbunarea celui becisnic îi sînt caracteristice.“[40] Dacă cel slab se apără, el comite o greșeală, ce „constă în a ieși din caracterul pe care i l-a întipărit natura: ea l-a creat pentru a fi sclav și sărac, iar el nu vrea să se supună, iată care este vina lui“[41]. În asemenea discursuri magistrale dezvoltă Dorval, capul unui respectabil gang parizian, în fața Juliettei, credoul secret al tuturor claselor dominante, credo pe care, completat cu psihologia resentimentelor, Nietzsche îl susține în fața contemporanilor. Ca și Juliette,

39. *Genealogie der Moral*, *op. cit.*, vol. VII, p. 433. Versiunea în limba română: p. 142.
40. *Juliette*, *op. cit.*, vol. I, pp. 208 și urm.
41. *Op. cit.*, pp. 211 și urm.

el admiră „frumusețea oribilă a faptelor“[42], chiar dacă, în calitate de profesor german, se deosebește de Sade prin aceea că îi dezavuează pe răufăcători, deoarece egoismul acestora „vizează țeluri atît de joase şi se limitează la ele. Dacă țelurile sînt mărețe, umanitatea are altă măsură și judecă «crima» nu ca atare, și tot așa și pe cele mai înfiorătoare mijloace“[43]. Juliette cea luministă n-are încă prejudecata măreției, ce caracterizează realmente lumea burgheză, încît gangsterul nu-i este de aceea mai puțin simpatic decît ministrul, pentru că numărul victimelor sale este mai mic decît ale celuilalt. Pentru neamț însă, frumusețea ține de dimensiune, așa încît, chiar și în plin amurg al zeilor, el nu se poate abține de la deprinderea idealistă de a-l vedea spînzurat pe hoțul de buzunare și de a face din expedițiile imperialiste de pradă misiuni asumate în numele istoriei universale. Ridicînd cultul forței la rang de doctrină istorico-universală, fascismul german l-a dus pînă la limita propriului absurd. Ca protest la adresa civilizației, morala stăpînilor îi reprezintă, cumva, și pe cei oprimați: ura împotriva instinctelor atrofiate denunță la modul obiectiv adevărata natură a despoților, ce nu se manifestă decît în victimele acestora. Ca mare putere și religie de stat, morala stăpînilor se pune pe deplin în serviciul acelor *powers that be* civilizatoare, al majorității compacte, al resentimentului și a tot ceea ce a respins mai înainte. În modul lor de realizare, ideile lui Nietzsche vor fi contrazise, dar concomitent se va fi revelat conținutul lor de adevăr, care, în ciuda afirmării vieții, a fost unul ostil spiritului realității.

Dacă pocăința a fost considerată contrară rațiunii, mila a trecut drept păcat prin excelență. Cine îi cedează „pervertește legea universală: de unde rezultă că mila, departe de a fi o virtute, devine un adevărat viciu de-ndată ce ne face să perturbăm

---

42. *Jenseits von Gut und Böse*, *op. cit.*, vol. III, p. 100. Versiunea în limba română: Friedrich Nietzsche, *Dincolo de Bine şi de Rău*, traducere de Francisc Grünberg, București, 2006, p. 87.
43. *Nachlass*, *op. cit.*, vol. XII, p. 108.

inegalitatea prescrisă de legile naturale“[44]. Sade și Nietzsche au sesizat faptul că, și după formalizarea rațiunii, mila a persistat să existe ca așa-zisă conștiință sensibilă a identității generalului și particularului, ca mijlocire naturalizată. Ea constituie prejudecata cea mai constrîngătoare, *„quamvis pietatis specimen prae se ferre videatur“*, cum spune Spinoza[45], „căci cine nu este îndemnat nici de rațiune, nici de milă, ca să ajute pe alții, acela pe drept este numit neomenos...“[46]. *Commiseratio* constituie omenia în formă nemijlocită, dar și *„mala et inutilis“*[47], ca antiteză a hărniciei masculine, care, de la romana *virtus*, transmisă prin Medici, și pînă la *efficiency* a familiei Ford, a fost mereu unica virtute burgheză adevărată. Clairwil consideră mila drept „efeminată și puerilă“, mîndrindu-se cu „stoicismul“ ei, cu „repaosul pasiunilor“, ce-i permite „să facă orice și să treacă peste orice fără nici o emoție“[48]. „Mila, departe de a fi vreo virtute, nu este decît o slăbiciune născută din teamă și nefericire, slăbiciune ce trebuie depășită mai ales atunci cînd ne străduim să domolim prea marea sensibilitate a nervilor, cu desăvîrșire incompatibilă cu maximele filozofiei.“[49] Femeia este la originea unor „răbufniri nesfîrșite de compătimire“[50]. Sade și Nietzsche au știut că doctrina lor despre păcătoșenia milei reprezenta o veche moștenire burgheză. Unul trimite la toate „epocile puternice“ și la „culturile nobile“, celălalt la Aristotel[51] și la peripateticieni[52]. Mila nu rezistă examenului

44. *Juliette, op. cit.*, vol. I, p. 313.
45. *Ethica*, pars IV, appendix, capitolul XVI.
46. *Op. cit.*, prop. L, schol. Versiunea în limba română: Benedict Spinoza, *Etica*, traducere din limba latină de Al. Posescu, București, 1957, p. 257.
47. *Op. cit.*, prop. L.
48. *Juliette, op. cit.*, vol. II, p. 125.
49. *Op. cit.*
50. Nietzsche, *Contra Wagner, op. cit.*, vol. VIII, p. 204. Versiunea în limba română: Friedrich Nietzsche, *Cazul Wagner*, traducere de Alexandru Leahu, București, 1983, p. 106.
51. *Juliette, op. cit.*, vol. I, p. 313.
52. *Op. cit.*, vol. II, p. 126.

filozofiei. Nici Kant nu face excepție. Pentru dînsul, mila ar exprima „o anume moliciune“ și nu ar avea „în sine demnitatea virtuții“.[53] El neglijează însă faptul că și principiul „bunăvoinței universale față de genul uman“[54], prin care, spre deosebire de raționalismul lui Clairwil, ar fi dispus să înlocuiască mila, este marcat de același blestem al iraționalismului ca și „această pasiune binevoitoare“, ce-l poate lesne seduce pe om în a deveni „un trîntor blajin“. Luminile nu se lasă înșelate, căci pentru ele generalul nu prevalează în fața particularului, și nici iubirea ce îmbrățișează totul față de cea intimă. Mila este suspectă. Ca și Sade, Nietzsche recurge la mărturia artei poetice: „După Aristotel, grecii au suferit deseori de un exces de milă: de aici și necesara descărcare prin tragedie. Observăm cît de suspectă li se părea această înclinare. Ea este periculoasă pentru stat, îl lipsește de duritatea și de rigiditatea necesare, face ca eroii să bocească precum femeile etc.“[55]. Zarathustra o predică și el: „Văd cîtă bunătate, atîta slăbiciune. Cîtă justiție și cîtă milă, atîta slăbiciune“[56]. Este adevărat că mila conține un moment ce intră în conflict cu justiția, cu care, desigur, Nietzsche, o echivalează. Ea confirmă regula inumanității prin excepția pe care o practică. Considerînd că hazardul iubirii aproapelui este în măsură să suprime nedreptatea, mila acceptă ca imuabilă legea alienării universale, pe care nu dorește decît s-o atenueze. Ca individ, cel milos reprezintă fără îndoială revendicarea universală, aceea de a trăi, împotriva a ceea ce

---

53. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und des Erhabenen, op. cit.*, vol. II, pp. 215 și urm. Versiunea în limba română: Immanuel Kant, *Observații asupra sentimentului de frumos și de sublim*, traducere de Rodica Croitoru, București, 2008, p. 54. [Pentru termenul german „*Weichmütigkeit*“ preferăm echivalentul „moliciune“ celui de „milă“ din traducerea citată – n. tr.].
54. *Op. cit.* Versiunea în limba română: p. 54.
55. *Nachlass, op. cit.*, vol. XI, pp. 227 și urm.
56. *Also Sprach Zarathustra, op. cit.*, vol. VI, p. 248. Versiunea în limba română: Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra. O carte pentru toți și nici unul*, traducere de Ștefan Aug. Doinaș, București, 1996, p. 238.

este universal, împotriva naturii și societății, care o refuză. Dar unitatea cu universalul, ca sferă interioară pe care o realizează individul, se relevă prin propria-i slăbiciune ca iluzorie. Nu moliciunea, ci limitele milei o fac pe aceasta contestabilă, căci ea rămîne mereu insuficientă. După cum mai curînd apatia stoică, la care s-a şcolit răceala burgheză ca antiteză a milei, decît josnicia empatică, cea care înseamnă adaptare la ceea ce este, a rămas, în chip jalnic, credincioasă universalului, din care s-a retras, tot așa și cei care au demascat mila s-au pronunțat pentru revoluţie din perspectivă negativă. Deformările narcisiace ale milei, precum sentimentele sublime ale filantropului și conștiința morală de sine a asistentului social, constituie încă o confirmare interiorizată a diferenței dintre bogați și săraci. Faptul că filozofia și-a mărturisit imprudent plăcerea procurată de duritate a pus-o la dispoziția celor care îi vor ierta cel mai puțin această confidență. Căpeteniile fasciste ale lumii au tradus respingerea milei în refuz al indulgenței politice și în recurs la legea marţială, întîlnindu-se aici cu Schopenhauer, metafizicianul milei. Pentru acesta, speranța alcătuirii unei ordini a umanității nu reprezintă decît nebunia încrezută a aceluia care are a spera doar nenorocire. Inamicii milei n-au dorit să-l identifice pe om cu nenorocirea. Pentru ei, existența însăși a nenorocirii constituia un scandal. Neputința lor sensibilă nu era dispusă să admită că omul ar putea fi compătimit. În disperarea lor, ei au prefăcut-o în elogiu al puterii, de care s-au lepădat în practică ori de cîte ori aceasta le-a venit în întîmpinare.

Bunătatea și binefacerea devin păcat, dominația și opresiunea, virtute. „Toate lucrurile bune au fost odinioară lucruri rele, fiecare păcat strămoșesc a devenit virtute strămoșească“[57]. În noua epocă, Juliette ia principiul în serios, practicînd convertirea valorilor pentru întîia dată în mod conștient. După distrugerea tuturor ideologiilor, ea ridică la rang de morală

57. *Genealogie der Moral*, *op. cit.*, vol. VII, p. 421. Versiunea în limba română: p. 131.

proprie ceea ce creștinismul – în ideologie, desigur, și nu de fiecare dată în practică – a considerat a fi oribil. Ca bună filozoafă, ea rămîne, practicînd-o, rece și reflexivă. Totul se petrece fără vreo iluzie. La propunerea lui Clairwil de a comite un sacrilegiu, ea răspunde: „Atîta vreme cît nu credem în Dumnezeu, draga mea, profanările pe care le dorești nu sînt altceva decît copilării absolut inutile... Poate că eu sînt și mai fermă decît tine; ateismul meu este de neclintit. Nu-ți imagina, așadar, că am nevoie de copilăriile pe care mi le propui pentru a mi-l confirma; am să le comit, pentru că ele îți fac plăcere, dar numai spre amuzament“ – ucigașa americană Annie Henry ar fi zis *just for fun* – „și nicidecum ca pe un lucru necesar, fie pentru a-mi consolida modul de a gîndi, fie pentru a-i convinge pe ceilalți“[58]. Transfigurată de efemera ei amiciție pentru complice, ea își pune principiile în aplicare. Chiar și nedreptatea, ura, distrugerea devin simple operațiuni, după ce formalizarea rațiunii a făcut în așa fel încît toate scopurile să-și piardă mirajul caracterului de necesitate și de obiectivitate. Vraja se mută asupra simplei activități, asupra mijloacelor, pe scurt, asupra industriei. Formalizarea rațiunii constituie doar expresia intelectuală a modului de producție mecanizat. Procedeul este fetișizat: el absoarbe întreaga plăcere. Transformînd, teoretic, în iluzie țelurile cu care s-a împodobit vechea dominație, Luminile îi sustrag, prin posibilitatea abundenței, baza ei practică. Dominația supraviețuiește ca scop în sine, sub forma violenței economice. Desfătarea apare deja ca rămășiță a vechiului, a irelevantului, ca și metafizica, aceea care a interzis-o. Juliette vorbește despre motivațiile nelegiuirii[59]. Ea însăși nu este mai puțin orgolioasă și lacomă de bani decît amicul ei Sbrigani, doar că ea divinizează ceea ce este interzis. Sbrigani, acest om al mijloacelor și al datoriei, este mai evoluat: „Important este să ne îmbogățim, și ne facem foarte vinovați dacă ratăm acest țel; doar cînd te afli pe calea îmbogățirii poți să-ți

58. *Juliette*, *op. cit.*, vol. III, pp. 78 și urm.
59. *Op. cit.*, vol. IV, pp. 126 și urm.

permiți să recoltezi plăceri: pînă atunci trebuie să le uiți". În ciuda superiorității ei raționale, Juliette mai păstrează o superstiție. Ea recunoaște drept naiv gestul sacrilegiului, dar nu încetează să-și procure plăcere comițîndu-l. Or, fiecare desfătare trădează o idolatrie: ea reprezintă sacrificarea Sinelui pe altarul unui altceva. Natura nu cunoaște veritabila desfătare: ea nu trece de satisfacerea necesităților. Întreaga plăcere este socială, atît în afectele nesublimate, cît și în cele sublimate. Ea își are originea în alienare. Chiar și acolo unde desfătarea încalcă interdicția în necunoștință de cauză, ea este un rezultat al civilizației, al ordinii stabile, jinduind însă după natura de care respectiva ordine o protejează. Oamenii simt vraja desfătării doar atunci cînd visul îi face să revină din constrîngerea travaliului, din captivitatea individului într-o funcțiune socială determinată și finalmente într-un Sine anume, în preistoria liberă de dominație și de disciplină. Nostalgia celui rătăcit în ițele civilizației, „deznădejdea obiectivă" a celor care au trebuit să se transforme în elemente ale ordinii sociale au constituit sursa din care s-a hrănit dragostea de divinități și demoni, prin a căror adorație aceștia s-au reîntors către natura sublimată. Gîndirea a luat naștere în procesul eliberării de teribila natură, ce va fi finalmente pe de-a-ntregul subjugată. Desfătarea este, ca să spunem așa, răzbunarea acesteia. Prin ea, oamenii se leapădă de gîndire, evadează din civilizație. În societățile arhaice o asemenea reîntoarcere colectivă la natură era prevăzută a avea loc prin serbările rituale. Orgiile primitive reprezintă originea colectivă a plăcerii. „Acest antract al confuziei universale pe care îl constituie serbarea", spune Roger Caillois, „se înfățișează realmente precum momentul suspendării ordinii lumii. Din acest motiv sînt și permise toate excesele. Trebuie acționat împotriva regulilor. Totul este de făcut pe dos. Cursul timpului era în epoca mitică invers: te nășteai bătrîn și mureai copil... Astfel, toate prescripțiile protejînd buna ordine naturală și socială sînt în mod sistematic violate"[60].

---

60. „Théorie de la Fête", *Nouvelle Revue Française*, ianuarie 1940, p. 49.

Oamenii se lasă în voia forțelor originare transfigurate; din perspectiva interdicției suspendate, această conduită a dobîndit caracter de exces și de nebunie[61]. Abia odată cu progresul civilizației și al Luminilor, subiectivitatea călită, împreună cu dominația consolidată, au făcut din serbare o simplă farsă. Conducătorii introduc desfătarea ca pe una rațională, ca tribut plătit naturii încă nestăpînită pe deplin, încercînd s-o neutralizeze pentru ei înșiși și concomitent s-o păstreze ca element al culturii înalte; celor dominați ea ar urma a fi oferită în doze anume, dacă nu chiar pe deplin interzisă. Desfătarea devine obiect de manipulare, aceasta pînă cînd dispare de la sine în divertismentul organizat. Această evoluție pornește de la serbarea primitivă și merge pînă la vacanțe. „Cu cît complexitatea organismului social evoluează, cu atît se tolerează mai puțin oprirea cursului ordinar al vieții. Este obligatoriu ca totul să continue astăzi ca și ieri, și mîine ca și astăzi. Efervescența generală nu mai este posibilă. Perioada de turbulență s-a individualizat. Serbării îi succedă vacanțele."[62] În era fascistă ele sînt completate de falsa beție colectivă produsă de radio, de titlurile gazetelor, de amfetamină. Sbrigani presimte ceva din toate acestea. El își îngăduie divertismentul *„sur la route de la fortune"*, ca vacanță. Juliette rămîne, din contra, credincioasă Vechiului Regim. Ea divinizează păcatul. Libertinajul ei stă sub semnul catolicismului, tot așa cum extazul călugăriței se află sub cel al păgînismului.

Nietzsche știe că fiecare desfătare are caracter mitic. Abandonîndu-se naturii, desfătarea renunță la ceea ce ar fi posibil, tot așa cum și mila renunță la transformarea întregului. Ambele conțin un moment al resemnării. Nietzsche îl detectează în toate ascunzătorile, ca narcisism în singurătate, ca desfătare masochistă în depresiile celui ce se autotortureazâ. „Jos cu cei ce se desfată pur și simplu!"[63] Juliette încearcă s-o salveze, respingînd dragostea dezinteresată, burgheză, caracteristică pentru

61. *Cf.* Caillois, *op. cit.*
62. *Op. cit.*, pp. 58 și urm.
63. *Nachlass, op. cit.*, vol. XII, p. 364.

veacul din urmă ca rezistență a burgheziei în fața propriei inteligențe. În amor, desfătarea era asociată cu divinizarea omului care o procura, fiind considerată drept unica pasiune umană autentică. Ea sfîrșește finalmente prin a fi revocată de o judecată de valoare condiționată de sex. În adorarea fanatică a amantului, ca și în admirația nețărmurită a acestuia pentru amantă s-a transfigurat mereu sclavia de fapt a femeii. Prin recunoașterea acestei sclavii, sexele s-au reconciliat periodic: femeia a părut că acceptă în mod voluntar înfrîngerea, bărbatul că îi concede victoria. Prin creștinism, ierarhia sexelor, jugul prin care ordinea masculină a proprietății apasă asupra caracterului feminin, a fost transfigurat ca unificare a inimilor în căsnicie, fiind astfel estompată amintirea trecutului pre-patriarhal, mai favorabil femeii. În era marii industrii, dragostea este lichidată. Decăderea proprietății mijlocii, dispariția subiectului economic autonom afectează familia: ea nu mai poate rămîne celula, cîndva lăudată, a societății, pentru că ea nu mai constituie baza existenței economice a burghezului. Tinerii nu mai au familia drept orizont de viață, iar independența tatălui dispare, și odată cu ea rezistența împotriva autorității sale. Înainte, sclavia din casa părintească aprindea la fete pasiunea ce părea a le conduce către libertate, chiar dacă ea nu se împlinea nici în căsnicie, nici altundeva în afara familiei. În clipa în care pentru fete s-a deschis perspectiva unui *job*, cea a iubirii s-a închis. Cu cît sistemul industriei moderne își extinde pretenția ca, la toate nivelurile, fiecare să se încadreze în slujba acestuia, cu atît mai mult cine nu aparține de mareea acelei *white trash*, în care se convertește masa șomerilor și a muncitorilor necalificați, va trebui să se descurce prin expertiza personală și pe cont propriu. În calitate de travaliu calificat, autonomia întreprinzătorului, ce ține deja de trecut, se extinde, ca marcă, asupra tuturor celor acceptați în calitate de producători, și implicit asupra femeilor „angajate într-o profesiune". Respectul de sine al oamenilor crește odată cu fungibilitatea. Revolta împotriva familiei va fi la fel de puțin riscantă, pe cît de puțin promițătoare relația din timpul

liber cu un oarecare *boyfriend*. Oamenii își cîștigă relația rațională, calculată, cu propriul gen, cea de multă vreme proclamată în cercurile luministe ale Juliettei ca înțelepciune din bătrîni. Spiritul și trupul vor fi în realitate separate, precum au pretins-o acei burghezi indiscreți cunoscuți sub eticheta de libertini. „Mi se pare o dată mai mult", decretează Noirceuil ca un bun raționalist ce este, „că a iubi și a se desfăta sînt lucruri foarte diferite... Pentru că sentimentele de tandrețe se acordă cu raporturile de umori și conveniențe, dar nu se datorează deloc frumuseții unui grumaz sau rotunjimii unui șold; iar aceste obiecte, ce pot excita intens, după gustul nostru, afectele fizice, n-au totuși nici un drept, mi se pare mie, asupra celor morale. Pentru a-mi desăvîrși comparația, Bélise este urîtă, are patruzeci de ani, n-are nici o urmă de grație în persoana-i, nici o trăsătură regulată, nici o atracție; dar Bélise are spirit, un caracter delicios, un milion de lucruri ce se leagă de sentimentele și gusturile mele; n-am nici o dorință să mă culc cu Bélise, dar cu toate acestea o voi iubi nebunește; voi dori din răsputeri s-o am pe Araminthe, dar o voi detesta din toată inima de-ndată ce se va consuma febra dorinței..."[64]. Consecința inevitabilă, deja implicită în separația carteziană a omului în substanță cognitivă și substanță extensivă este formulată explicit ca distrugere a iubirii romantice. Ea trece drept mascare, raționalizare a instinctului trupesc, „o metafizică falsă și mereu periculoasă"[65], cum declară contele Belmor în marele său discurs despre amor. În ciuda libertinajului, amicii Juliettei atribuie opoziției dintre sexualitate și tandrețe, dintre iubirea pămînteană și cea celestă nu doar o putere oarecum excesivă, ci și un caracter prea de tot inofensiv. Frumusețea unui grumaz și rotunjimea șoldurilor nu acționează asupra sexualității ca simple fapte naturale, anistorice, ci și ca imagini ce conțin o întreagă experiență socială; în această experiență persistă aspirația către ceea ce este altfel decît natura, decît

64. *Juliette, op. cit.*, vol. II, pp. 81 și urm.
65. *Op. cit.*, pp. 176 și urm.

dragostea redusă la sex. Tandrețea însă, chiar și cea mai decorporalizată, este sexualitate convertită, în sensul că mîngîierea părului, sărutul pe frunte, ce exprimă nebunia amorului spiritual, nu constituie decît pacificarea loviturilor și mușcăturilor ce însoțesc actul sexual al aborigenilor din Australia. Separația între acestea este abstractă. După Belmor, metafizica ar falsifica faptele, ar împiedica vederea ființei iubite așa cum este ea, ar descinde din magie, ar acționa precum un văl. „Și nu-l smulg! Este slăbiciune... lașitate. Să examinăm amănunțit după juisare pe zeița care mă orbea înainte“[66]. Dragostea însăși este o noțiune neștiințifică: „Întotdeauna... niște definiții false ne abat de la drumul cel bun“, declară Dolmance în faimosul al cincilea dialog din *Philosophie dans le boudoir*, „eu unul nu știu ce e aceea inimă: eu nu denumesc așa decît slăbiciunile spiritului“[67]. „Să trecem o clipă, cum spune Lucrețiu, la «fundalurile vieții»“, cu alte cuvinte la analiza rece, „și vom vedea că nici exaltarea amantei, nici sentimentul romantic nu rezistă la analiză... iubesc doar trupul și regret doar trupul, deși îl pot regăsi în orice clipă“[68]. În toate acestea, adevărată este intuiția că disocierea dragostei este opera progresului. Prin această disociere, ce mecanizează plăcerea și distorsionează pasiunea în înșelătorie, dragostea este atinsă în chiar nucleul ei. Făcînd din elogiul sexualității genitale și perverse o critică a lipsei de naturalețe, a imaterialității și a iluzoriului, libertina Juliette optează pentru acea normalitate ce reduce odată cu preaplinul utopic al iubirii și plăcerea fizică, ca și, concomitent cu sentimentul fericirii supreme, pe cel al proximității absolute. Desfrînatul lipsit de iluzii pentru care pledează Juliette se transformă datorită pedagogilor sexualității, a psihanaliștilor și a specialiștilor în fiziologia hormonală în bărbatul deschis către *praxis*, ce-și extinde profesia de credință pentru sport și

---

66. *Op. cit.*, pp. 176 și urm.
67. Edition privée par Helpey, p. 267. Versiunea în limba română: Marchizul de Sade, *Filozofia în budoar*, traducere de Andrei Băleanu, Timișoara, 1993, p. 198.
68. *Juliette, op. cit.*

igienă inclusiv asupra vieţii sexuale. Critica Juliettei este ambivalentă ca înseşi Luminile. Atîta vreme cît eliminarea păcătoasă a tabuurilor, aliată cîndva cu revoluţia burgheză, nu a ajuns să inspire un nou sens al realităţii, ea convieţuieşte în continuare cu iubirea sublimă ca fidelitate faţă de utopia coborîtă în proximitate, ce pune desfătarea fizică la dispoziţia tuturor. „Entuziasmul ridicol", ce ne-a destinat un anume şi unic individ, exaltarea femeii în amor conduce dincolo de creştinism, către societatea matriarhală. „...Este cert că spiritul nostru de galanterie cavalerească, care oferă, în mod derizoriu, deferenţă obiectului care nu este făcut decît pentru nevoile noastre – este cert, cum spuneam, că acest spirit provine de la străvechea deferenţă pe care strămoşii noştri o aveau odinioară pentru femei, datorită meseriei de sibile pe care o exercitau în oraşe şi sate: de teamă s-a trecut de la deferenţă la cult, iar galanteria a luat naştere în sînul superstiţiei. Însă această deferenţă nu s-a aflat niciodată în natură, ne-am pierde timpul căutînd-o acolo. Inferioritatea acestui sex faţă de al nostru este prea bine înrădăcinată, ca el să ne poată oferi vreodată vreun motiv temeinic de a-l trata cu deferenţă, iar iubirea, care s-a născut din această deferenţă oarbă, nu este altceva decît o prejudecată asemenea ei"[69]. Pe violenţă, chiar dacă învăluită în legalitate, se sprijină finalmente ierarhia socială. Dominaţia asupra naturii se reproduce în interiorul umanităţii. Civilizaţia creştină, care s-a servit de teza protecţiei celui mai becisnic pentru exploatarea slugii mai voinice, n-a ajuns niciodată să cucerească pe de-a-ntregul inimile popoarelor convertite. Prea de tot a fost dezavuat principiul iubirii de inteligenţa ascuţită şi de armele şi mai ascuţite ale domnilor creştini, pînă cînd luteranismul a anihilat cu totul contradicţia dintre stat şi doctrină, proclamînd drept chintesenţă a Evangheliei sabia şi biciul. El a echivalat nemijlocit libertatea spiritului cu afirmarea opresiunii reale. Femeia poartă însă stigmatul slăbiciunii, şi din această cauză ea se află în minoritate chiar şi acolo

69. *Op. cit.*, pp. 178 şi urm.

unde, numeric, este superioară bărbatului. Precum la autohtonii aserviți din formele statale timpurii, precum la indigenii din colonii, inferiori cuceritorilor în organizare și dotare armată, precum la evreii aflați între arieni, incapacitatea femeii de a se apăra legitimează oprimarea ei. Sade anticipează reflecțiile lui Strindberg. „Să nu ne îndoim că nu ar exista o diferență la fel de clară, la fel de importantă între un bărbat și o femeie, ca între bărbat și maimuța din pădure. Am fi la fel de îndreptățiți să le refuzăm femeilor dreptul de a face parte din specia noastră, cum sîntem îndreptățiți să refuzăm dreptul acestei specii de maimuțe de a fi fratele nostru. Dacă examinăm atent o femeie dezbrăcată alături de un bărbat de vîrsta ei, și el dezbrăcat, ne vom convinge lesne de diferența vizibilă care există (cu excepția sexului) în alcătuirea celor două ființe, vom vedea foarte limpede că femeia nu este altceva decît o degradare a bărbatului; diferențele există și în interior, iar disecția anatomică a unei specii și a celeilalte, făcută simultan și cu cea mai scrupuloasă atenție, scoate la iveală aceste adevăruri“[70]. Tentativa creștinismului de a compensa din punct de vedere ideologic oprimarea femeilor prin venerarea lor, înnobilînd astfel amintirea epocilor arhaice, în loc s-o refuleze pur și simplu, se plătește prin ranchiuna împotriva femeii sublimate sau a emancipării teoretice a plăcerii. Afectul adecvat practicii oprimării este disprețul, și nu prețuirea, iar în secolele creștine a bîntuit mereu în spatele iubirii aproapelui ura interzisă, devenită obsesivă, la adresa femeii, obiectul ce aduce aminte întruna de vanitatea unui asemenea efort. Ea a ispășit pentru cultul Madonei prin nebunia împotriva vrăjitoarelor, răzbunare la adresa imaginii memorate a acelei profete precreștine, care, în secret, a pus sub semnul întrebării ordinea sacră a dominației patriarhale. Femeia provoacă furia bărbatului doar parțial convertit, obligat s-o respecte, tot așa cum cel slab își atrage dușmănia de moarte a puternicului superficial civilizat, care ar trebui să-l ocrotească. Sade face conștientă această ură. „Nu

70. *Op. cit.*, pp. 188-199.

am crezut niciodată“, spune contele Chigi, şeful poliţiei romane, „că din joncţiunea a două corpuri ar putea rezulta vreodată cea a două inimi: văd în joncţiunea aceasta fizică mari motive de dispreţ... de dezgust, dar nici măcar unul de iubire“[71]. Iar cînd o fată terorizată de Saint-Fonds, ministrul regelui, izbucneşte în lacrimi, acesta exclamă: „Aşa îmi plac femeile... de-aş putea, cu un singur cuvînt, să le reduc pe toate la această stare“[72]. Bărbatul dominator îi contestă femeii onoarea de a se putea individualiza. Individualitatea feminină este, socialmente, un exemplu al speciei, reprezentantă a sexului ei şi, de aceea, cucerită în întregime de logica masculină, ea înfăţişează natura, substrat al subordonării neţărmurite în concept şi al supunerii neţărmurite în realitate. Femeia văzută ca fiinţă pretins naturală constituie un produs al istoriei care o denaturează. Voinţa disperată de a distruge tot ce încarnează fascinaţia naturii, a celui mai slab din punct de vedere fiziologic, biologic, naţional, social, demonstrează că experimentul creştinismului a dat greş. „*...que ne puis-je, d'un mot, les réduire toutes en cet état!*“ A extirpa cu totul atracţia irezistibilă şi odioasă către reîntoarcerea la starea naturală, aceasta este cruzimea ce se naşte din civilizaţia eşuată, barbaria ca faţa cealaltă a culturii. „Pe toate!“. Căci distrugerea nu admite excepţie, voinţa distructivă este totalitară, iar totalitarismul se naşte doar din această voinţa distructivă. Adresîndu-se papei, Juliette declară că „sînt pe punctul de a dori, precum Tiberiu, ca specia umană să nu aibă decît un cap, pentru a avea plăcerea de a i-l tăia dintr-o singură lovitură“[73]. Semnele neputinţei, mişcările bruşte şi necoordonate, angoasa creaturii, confuzia provoacă dorinţa de a ucide. Explicaţia urii împotriva femeii, fiinţă inferioară din punct de vedere spiritual şi trupesc, purtînd pe frunte stigmatul dominaţiei, coincide cu aceea a urii împotriva evreilor. Se vede de departe că, de milenii, femeile

71. *Juliette*, *op. cit.*, vol. IV, p. 261.
72. *Op. cit.*, vol. II, p. 273.
73. *Juliette*, *op. cit.*, vol. IV, p. 379.

și evreii n-au făcut parte din categoria celor care domină. Trăiesc, deși ar putea fi eliminați, iar teama și slăbiciunea, marea lor afinitate pentru natură, datorată opresiunii perene, constituie elementul în care trăiesc. Aceasta îl irită pe cel puternic și îi provoacă o furie oarbă, căci forța și-o plătește printr-o distanțare tensionată față de natură, fiind nevoit mereu să-și interzică teama. El se identifică cu natura înmiind acel strigăt de groază, pe care nu-l poate scoate el însuși, în victimele sale. „Creaturi nebune", scrie despre femei președintele Blammont în *Aline et Valcour*, „ce-mi place să le văd tremurînd în brațele mele! Ca mielul între dinții leului"[74]. Și în aceeași scrisoare: „Se întîmplă precum la cucerirea unui oraș; trebuie să ocupi înălțimile... te instalezi în toate pozițiile dominante și apoi te năpustești asupra pieței centrale, fără să te mai temi de vreo rezistență"[75]. Tot ce se află în inferioritate atrage agresiunea: a umili acolo unde a lovit deja nenorocirea provoacă cea mai mare bucurie. Cu cît riscurile pentru cei de sus sînt mai reduse, cu atît mai dezinvoltă este plăcerea suferințelor pe care le pot provoca: abia prin deznădejdea fără ieșire a victimei dominația devine desfătare și triumfă, repudiind propriul ei principiu, care este disciplina. Teama ce încetează să mai apese explodează în rîsul sănătos, expresie a durificării interioare a individului, ce ajunge să se defuleze abia în mijlocul colectivității. Civilizația a denunțat mereu rîsul zgomotos. „Dintre toate lavele pe care le aruncă gura umană, acest crater, cea mai corozivă este bucuria", spune Victor Hugo în capitolul întitulat „Furtuni umane mai rele decît cele ale oceanului"[76]. „Împotriva nenorocirii", povățuiește Juliette[77], „trebuie să lăsăm, cît mai mai mult posibil, să apese greutatea răutăților sale; lacrimile smulse nemerniciei au o acreală care trezește cu putere fluidul nervos..."[78]. În loc să se alieze cu tandrețea, plăcerea se coalizează

74. *Aline et Valcour*, Bruxelles, 1885, vol. I, p. 58.
75. *Op. cit.*, p. 57.
76. Victor Hugo, *L'Homme qui rit*, vol. VIII, capitolul 7.
77. *Juliette, op. cit.*, vol. IV, p. 199.
78. Vezi *Les 120 Journées de Sodome*, Paris, 1935, vol. II, p. 308.

cu cruzimea, şi amorul sexelor devine ceea ce pentru Nietzsche a fost mereu: „dragostea, al cărei mijloc e războiul, iar ura mortală dintre sexe, baza“[79]. „La masculi şi femele“, ne învaţă zoologia, „«amorul» sau atracţia sexuală sînt în primul rînd şi în chip esenţial «sadice»; cu siguranţă că provocarea durerii este aici implicită; este la fel de crudă ca şi foamea“[80]. În acest mod, civilizaţia trimite o dată mai mult, ca ultimă consecinţă a ei, la natura cea înspăimîntătoare. Amorul ucigaş, asupra căruia se concentrează la Sade toate reflectoarele reprezentărilor sale, şi generozitatea pudic-neruşinată a lui Nietzsche, voind cu orice preţ să-l scutească pe cel suferind de umilinţă: imaginarea cruzimii şi a grandorii în joc şi fantezie procedează cu omul la fel de dur pe cît fascismul german o face în realitate. În vreme ce, însă, acest colos inconştient al realităţii care este capitalismul lipsit de subiect săvîrşeşte distrugerea orbeşte, subiectul rebel îşi împlineşte folia prin ea, emanînd concomitent, cu o răceală tăioasă, către oamenii abuzaţi ca obiecte amorul pervertit, care în lumea reificată ţine locul celui autentic. Boala se transformă în simptom al însănătoşirii. Nebunia îşi recunoaşte în idealizarea victimelor propria umilire. Ea se identifică cu monstrul dominaţiei, căruia fiziceşte nu-i poate veni de hac. Travestită în oroare, imaginaţia încearcă să reziste ororii. Proverbul roman conform căruia severitatea este aceea care provoacă adevărata plăcere nu este doar o formulă potrivită cu brutalitatea stăpînilor de sclavi. El exprimă şi contradicţia de nerezolvat a acelei ordini ce transformă fericirea în parodia ei, sancţionînd-o, şi o creează acolo unde o proscrie. Imortalizînd această contradicţie, Sade şi Nietzsche au contribuit la conceptualizarea ei.

În faţa raţiunii, dăruirea către fiinţa adorată nu constituie decît idolatrie. Faptul că adoraţia este condamnată la dezagregare este o consecinţă a interdicţiei ce apasă asupra mitologiei, aşa cum a fost ea formulată de monoteismul iudaic şi realizată

---

79. *Der Fall Wagner*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 10. Versiunea în limba română: p. 37.
80. R. Briffault, *The Mothers*, New York, 1927, vol. I, p. 119.

în istoria gîndirii de forma sa secularizată, Luminile, față de diversele formule ale idolatrizării. Prin dezagregarea realității economice pe care se baza dintotdeauna superstiția au fost eliberate forțele specifice ale negației. Dar creștinismul a propagat iubirea: pura adorație a lui Isus. Prin sanctificarea căsniciei, el are în vedere înnobilarea instinctului sexual orb, tot așa cum încearcă prin grația divină să apropie puritatea de cristal a legii de viața pămînteană. Reconcilierea civilizației cu natura, pe care creștinismul și-a dorit prematur s-o obțină prin doctrina dumnezeului crucificat, rămîne iudaismului la fel de străină ca și rigorismului Luminilor. Moise și Kant n-au predicat sentimentul, legea lor rece nu cunoaște nici iubirea și nici altarul sacrificial. Lupta lui Nietzsche împotriva monoteismului afectează doctrina creștină mai adînc decît pe cea mozaică. El contestă desigur legea, dar dorește să aparțină „Sinelui superior“[81], nu celui natural, ci celui mai-mult-decît-natural. El vrea să-l înlocuiască pe Dumnezeu cu supraomul, deoarece monoteismul, și mai ales forma sa coruptă, creștinismul, transpare ca mitologie. Dar cum în serviciul acestui Sine superior Nietzsche preamărește vechile idealuri ascetice ca stăpînire de sine „în scopul dezvoltării forței dominatoare“[82], Sinele superior se dovedește a fi o tentativă disperată de a-l salva pe Dumnezeu, cel care ar fi murit, ca înnoire a întreprinderii lui Kant de a transforma legea divină în autonomie pentru salvarea civilizației europene, care și-a dat sufletul în scepticismul englez. Principiul kantian „de a face totul potrivit maximei voinței sale, care ar putea să se ia totodată pe ea însăși, întrucît este legislatoare universală, ca obiect“[83], reprezintă și taina supraomului. Voința sa nu este mai puțin despotică decît imperativul categoric. Ambele principii urmăresc emanciparea de forțele exterioare, maturitatea necondiționată, definită ca esență

81. *Nachlass, op. cit.*, vol. XI, p. 216.
82. *Op. cit.*, vol. XIV, p. 273.
83. „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, *op. cit.*, vol. IV, p. 432. Versiunea în limba română: Immanuel Kant, „Întemeierea metafizicii moravurilor“, în: *Critica rațiunii practice*, p. 51.

a Luminilor. Dacă teama de minciună, pe care Nietzsche a taxat-o în momentele sale cele mai lucide ca „donquijotism"[84], înlocuiește legea prin propria legiferare și totul devine atît de transparent pe cît o unică mare superstiție denunțată, Luminile însele (ba chiar adevărul în toate formele sale) devin idol, încît înțelegem „că și noi, cei ce căutăm astăzi cunoașterea, noi ateii și antimetafizicienii, ne mai luăm încă focul *nostru* din vîlvătaia aprinsă de o credință milenară, acea credință creștină, care a fost și credința lui Platon, că Dumnezeu este adevărul, că adevărul este dumnezeiesc"[85]. Așadar, și știința va fi supusă criticii formulate la adresa metafizicii. Negarea lui Dumnezeu conține în sine contradicția insolubilă, rezultată din faptul că neagă însăși cunoașterea. Sade n-a dus conceptul de Lumini pînă la acest prag al răsucirii. Reflecția științei asupra ei înseși, conștiința Luminilor, era un domeniu rezervat filozofiei, cu alte cuvinte nemților. Pentru Sade, Luminile sînt mai puțin un fenomen al spiritului, cît unul social. El a împins procesul de dizolvare a relației cu societatea, pe care Nietzsche credea că o poate depăși la modul idealist printr-un Sine superior, ca și critica la adresa solidarității cu societatea, cu instituțiile, cu familia[86], pînă la proclamarea anarhiei. Opera sa devoalează caracterul mitologic al principiilor pe care se sprijină, după religie, civilizația: cele ale decalogului, ale autorității paterne, ale proprietății. Este însăși răsturnarea teoriei sociale pe care, o sută de ani mai tîrziu, a formulat-o Le Play[87]. Fiecare din cele zece porunci va fi confruntată cu proba nulității sale în fața instanței rațiunii formale. Ele vor fi dovedite toate ca ideologii. Pledoaria în favoarea crimei o va face papa însuși,

84. *Die fröhliche Wissenschaft, op. cit.*, vol. V, p. 275. Versiunea în limba română: Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă*, traducere de Liana Micescu, București, 2006, p. 226. Vezi și *Genealogie der Moral, op. cit.*, vol. VII, pp. 267-271.
85. *Die fröhliche Wissenschaft, op. cit.* Versiunea în limba română: p. 226.
86. Nietzsche, *Nachlass, op. cit.*, vol. XI, p. 216.
87. Vezi Le Play, *Les Ouvriers Européens*, Paris, 1879, vol. I, mai cu seamă pp. 133 și urm.

la dorința Juliettei[88]. Lui îi este mai lesne să raționalizeze faptele necreștine decît ar putea principiile creștine să demonstreze, în lumina rațiunii naturale, că respectivele fapte provin de la diavol. Acel „*philosophe mitré*" care justifică asasinatul trebuie să recurgă la mai puține sofisme decît Maimonides sau Sfîntul Toma, care îl condamnă. Mai mult chiar decît Dumnezeul prusac, rațiunea romană se declară de partea batalioanelor celor mai puternice. Dar legea este detronată, iar iubirea, care ar fi trebuit s-o umanizeze, este demascată ca reîntoarcere la idolatrie. Nu doar dragostea romantică între sexe a căzut victimă, ca metafizică, științei și industriei, ci fiecare formă de amor, căci în fața rațiunii nu poate niciuna să reziste: cea a femeii pentru bărbat la fel de puțin ca și cea a amantului pentru amantă, cea a părinților, ca și cea a copilului. Ducele de Blangis îi anunță pe supuși că femeile înrudite cu seniorii, fiice și soții, vor fi tratate cu mult mai mare severitate decît celelalte, „tocmai pentru a vă arăta cît de demne de dispreț sînt, din punctul nostru de vedere, aceste legături cu care e cu putință să ne credeți înlănțuiți"[89]. Dragostea femeii va fi eliminată la fel cu a bărbatului. Regulile libertinajului, pe care Saint-Fonds le comunică Juliettei, ar urma să fie valabile pentru toate femeile[90]. Dolmance prezintă demistificarea materialistă a dragostei părinților: „Aceste legături au fost rodul temerilor părinților de a nu fi părăsiți de copiii lor la bătrînețe, iar grijile interesate pe care ni le arată în copilărie nu au alt rost decît ca ei să merite aceleași atenții cînd ajung la vîrsta a treia"[91]. Argumentul lui Sade este la fel de vechi precum burghezia. Deja Democrit denunțase drept economică dragostea parentală umană[92]. Dar Sade demistifică și exogamia,

---

88. *Juliette, op. cit.*, vol. IV, pp. 303 și urm.
89. *Les 120 Journées de Sodome, op. cit.*, vol. I, p. 72. Versiunea în limba română: Sade, *Cele o sută douăzeci de zile ale Sodomei sau şcoala libertinajului*, traducere de Tristana Ir, București, 2005, p. 141.
90. *Juliette, op. cit.*, vol. II, p. 234, notă de subsol.
91. *La Philosophie dans le Boudoir, op. cit.*, p. 185. Versiunea în limba română: p. 132.
92. Vezi Demokrit, Diels Fragment 278, Berlin, 1912, vol. II, pp. 117 și urm.

fundamentul civilizației. După el, incestul n-are împotriva sa nici o motivație rațională[93], iar argumentul igienic, invocat împotrivă, a fost finalmente abandonat de știința avansată. Ea a ratificat verdictul rece al lui Sade: „...nu este cîtuși de puțin dovedit că acei copii născuți din incest sînt înclinați mai curînd decît ceilalți a fi cretini, surdomuți, rahitici etc."[94]. Familia, a cărei coeziune nu provine din dragostea romantică între sexe, ci ține de iubirea maternă, ce inspiră întreaga tandrețe și toate sentimentele sociale[95], intră în conflict cu societatea însăși. „Să nu vă închipuiți că veți face niște buni republicani izolînd în familiile lor copiii care nu trebuie să aparțină decît republicii... Dacă în a lăsa copiii să soarbă astfel în familiile lor interese adesea mult diferite de cele ale patriei e un mare dezavantaj, în a-i separa de acestea rezidă, deci, un mare avantaj"[96]. „Legămîntul hymenului" trebuie eliminat din rațiuni sociale, pentru copii cunoștința tatălui este *„absolument interdite"*, ei constituie *„uniquement les enfants de la patrie"*[97], iar anarhia, individualismul, pe care Sade le aruncă în lupta împotriva legilor[98], conduc spre dominația absolută a universalului, a Republicii. Tot așa cum Dumnezeul căzut se reîntoarce sub forma unui idol mai sever, și vechiul stat burghez al gardienilor de noapte revine în violența colectivității fasciste. Sade a gîndit socialismul de stat în ultimele sale consecințe, acolo unde, la începuturile sale, Robespierre și Saint-Just au dat greș. Dacă burghezia i-a trimis tocmai pe aceștia, politicienii săi cei mai fideli, la ghilotină, pe scriitorul ei cel mai sincer l-a exilat în beciurile de la Bibliothèque Nationale. Căci cronica scandaloasă a Justinei și Juliettei, produsă ca pe o bandă rulantă, care anticipează, în stilul veacului al XVIII-lea, romanul de colportaj

93. *La Philosophie dans le Boudoir*, *op. cit.*, p. 242.
94. S. Reinach, „La prohibition de l'inceste et le sentiment de la pudeur", în: *Cultes, Mythes et Religions*, Paris, 1905, vol. I, p. 157.
95. *La Philosophie dans le Boudoir*, *op. cit.*, p. 238.
96. *Op. cit.*, pp. 238-249. Versiunea în limba română: pp. 173-174.
97. *Op. cit.*
98. *Juliette*, *op. cit.*, vol. IV, pp. 240-244.

al celui de-al XIX-lea și literatura de masă a secolului XX, este eposul homeric eliberat de cel din urmă văl mitologic: istoria gîndirii concepută ca organ al dominației. Înfricoșată de propria imagine cînd se privește în oglindă, ea deschide orizontul a ceea ce se află dincolo de sine. Nu idealul armoniei sociale, întrezărit în viitor chiar de către Sade: *„gardez vos frontières et restez chez vous“*[99], nici măcar utopia socialistă, dezvoltată în istoria lui Zamé[100], ci tocmai ceea ce Sade n-a lăsat în seama inamicilor, și anume oroarea Luminilor de ele însele, face din opera lui o pîrghie a salvării acestora.

Tenebroșii autori ai burgheziei n-au avut în vedere, precum apologeții ei, conturnarea consecințelor Luminilor prin doctrine armonizante. Ei n-au pretins că rațiunea formalizantă ar fi mai apropiată de morală decît de imoralism. În timp ce scriitorii senini protejează, negînd-o, relația indisolubilă dintre rațiune și crimă, dintre societatea burgheză și dominație, cei dintîi au pronunțat fără îngăduință șocantul adevăr. „Cerul depune aceste bogății în mîinile pătate de uciderea soțiilor și a copiilor, de sodomie, asasinate, prostituție și infamii; și pentru a mă răsplăti pentru aceste grozăvii, le pune la dispoziția mea“[101], spune Clairwil în rezumatul vieții fratelui ei. Ea exagerează. Justiția dominației malefice nu merge atît de departe cu consecvența, încît să răsplătească doar ticăloșiile. Dar adevărată nu-i decît exagerarea. Esența preistoriei constă în apariția ororii absolute în detaliu. În spatele numărătorii statistice a celor uciși în pogromuri, la care se adaugă și cei împușcați de milă, dispare esența, ce se revelează abia în descrierea detaliată a excepției, a torturii celei mai feroce. Viața fericită într-o lume a ororii apare, prin simpla existență a acesteia din urmă, drept una infamă. Esențială devine oroarea, iar fericirea nimicnicie. Este cert că în era burgheză cazurile de ucidere a propriilor copii și a soțiilor, de prostituție și sodomie au fost mai rare la clasele

---

99. *La Philosophie dans le Boudoir, op. cit.*, p. 263.
100. *Aline et Valcour, op. cit.*, vol. II, pp. 181 și urm.
101. *Juliette, op. cit.*, vol. II, pp. 181 și urm.

superioare decît la cele dominate, care au preluat moravurile stăpînilor din vechime. În schimb aceştia, cînd a fost vorba de putere, au furnizat, pînă în secolele cele mai apropiate de noi, munţi de cadavre. Comparată cu mentalitatea şi faptele căpeteniilor fascismului, în care dominaţia şi-a intrat în pielea adevărată, nararea entuziastă a vieţii lui Brisa-Testa, în care aceia se pot, desigur, recunoaşte, devine de o banalitate inofensivă. Viciile private sînt la Sade şi deja la Mandeville istoriografie anticipată a virtuţilor publice în era totalitară. Faptul că imposibilitatea de a extrage din raţiune un argument fundamental împotriva crimei n-a fost camuflată, ci strigată în toate cele patru zări, a aprins ura cu care progresiştii de astăzi încă îi mai urmăresc pe Sade şi pe Nietzsche. Altfel decît pozitivismul logic, amîndoi au considerat ştiinţa în sensul ei propriu. Dacă ambii insistă asupra raţiunii mai hotărît decît o face pozitivismul, faptul vizează implicit dorinţa lor de a elibera utopia de sub vălul ce persistă, precum în toate filozofiile, în conceptul kantian de raţiune: utopia unei umanităţi care, nemaifiind denaturată, nu-i mai trebuie să denatureze. Proclamînd identitatea dominaţiei cu raţiunea, doctrinele fără de milă sînt mai miloase decît cele ale lacheilor moralişti ai burgheziei. „Unde se află, pentru tine, pericolele cele mai mari?“, s-a întrebat odată Nietzsche[102]. „În sentimentul milei“. În negaţia sa, el a salvat credinţa nestrămutată în om, trădată zi de zi prin fiecare afirmaţie consolatoare.

---

102. *Die fröhliche Wissenschaft*, *op. cit.*, vol. V, p. 205. Versiunea în limba română: p. 170.

Industria culturală

Luminile ca mistificare a maselor

Viziunea sociologică conform căreia dispariția suportului oferit de o religie obiectivă, dezagregarea ultimelor reziduuri ale precapitalismului, diferențierea tehnică și socială și specializarea s-au topit toate într-un haos cultural este contrazisă de experiența cotidiană. Cultura este astăzi contaminată de similaritate. Filmul, radioul, revistele formează un sistem. Fiecare domeniu este uniform în sine și în raport cu celelalte. Chiar și manifestările estetice ale contradicțiilor de ordin politic proclamă același inflexibil ritm. Sediile decorative ale administrațiilor și ale expozițiilor industriale nu diferă decît minimal în țările cu regim autoritar față de celelalte. Construcțiile monumentale și luminoase ce răsar peste tot reprezintă raționalitatea ingenioasă a concernelor multinaționale, către care tinde întreprinderea liberă în plină expansiune, și ale cărei monumente sînt, în orașe dezolante, sumbrele imobile de locuit și de birouri din jur. Casele vechi din preajma centrelor de beton apar deja ca *slums*, iar noile *bungalow*-uri de la marginea localităților exprimă, ca și construcțiile fragile ale tîrgurilor internaționale, elogiul progresului tehnic, invitînd, după utilizarea lor pasageră, să le arunci la gunoi precum cutiile goale de conserve. Proiectele de arhitectură urbană, ce au în vedere, în mici locuințe igienice, perpetuarea individului ca ființă așa-zis autonomă, îl înrobesc însă cu totul puterii absolute a capitalului, care este adversarul său. Tot așa cum locuitorii sînt expediați în centrele orașelor, spre a munci și a se distra ca producători și consumatori, și celulele de locuit se cristalizează în complexe omogene și bine organizate. Unitatea evidentă între macrocosmos și microcosmos îi confruntă pe oameni cu modelul culturii

lor: falsa identitate dintre general și particular. Toate culturile de masă sînt identice sub apăsarea monopolurilor, iar scheletul lor, armătura conceptuală fabricată de monopoluri, începe să iasă la iveală. De altfel, cîrmuitorii nu mai sînt interesați să-l disimuleze, iar violența i se consolidează cu cît ea se manifestă mai direct. Cinematografia și radioul nu mai au a se prezenta drept arte. Adevărul că acestea nu sînt altceva decît o afacere este utilizat de ele ca ideologie, pentru a legitima gunoiul pe care îl produc deliberat. Ele însele se denumesc industrii, iar cifrele publicate ale veniturilor obținute de directorii lor generali risipesc orice îndoială cu privire la necesitatea socială a produselor lor finite.

Celor interesați le place să explice industria culturală în termeni de tehnologie. Faptul că ea antrenează milioane de participanți impune procedee de reproducere care conduc inevitabil spre satisfacerea prin bunuri standardizate a unor necesități identice în locații nenumărate. Contradicția tehnică dintre numărul redus de centre de producție și răspîndirea dispersată a produselor impune managerilor organizare și planificare. Standardele ar fi rezultat, chipurile, din necesitățile consumatorilor: așa s-ar explica și acceptarea lor fără vreo rezistență. De fapt, ciclul manipulării și al necesității retroactive este cel care unifică sistemul într-o manieră și mai riguroasă. Ceea ce nu se spune este că terenul de bază pe care tehnica își impune puterea asupra societății reprezintă puterea celor care o domină pe aceasta din urmă din punct de vedere economic. Raționalitatea tehnică este astăzi însăși raționalitatea dominației. Ea reprezintă caracterul coercitiv al societății alienate de ea însăși. Automobilele, bombele și filmul asigură coeziunea întregului, pînă cînd elementul lor nivelator se repercutează și asupra injustiției înseși, pe care acesta a favorizat-o. Pentru moment, tehnica industriei culturale nu a realizat nimic altceva decît standardizarea și producția de serie, sacrificînd tot ce făcea diferența dintre logica operei și cea a sistemului social. Aceste efecte nu trebuie însă atribuite legilor specifice ale evoluției tehnologiei ca atare, ci funcțiunii ei în economia de astăzi.

Necesitatea ce s-ar putea cumva sustrage controlului centralizat va fi reprimată deja de cenzura conștiinței individuale. Trecerea de la telefon la radio a repartizat foarte clar rolurile. Liberal, telefonul permitea încă fiecărui abonat să joace rolul subiectului. Democratic, radioul îi transformă pe toți, în chip autoritar, în ascultători ai programelor identice tuturor stațiilor. Nu a fost dezvoltat nici un mecanism destinat replicii, iar emisiunile private sînt condamnate la clandestinitate. Ele sînt înghesuite în sectorul apocrif al „amatorilor", care, la rîndul lui, este organizat de o autoritate superioară. Orice urmă de spontaneitate a publicului în cadrul radioului oficial este controlată și acaparată, printr-o selecție profesionistă, de către vînătorii de talente, de concursurile la microfon, de evenimente sponsorizate de tot felul. Talentele aparțin deja industriei cu mult înainte de a fi fost prezentate: altfel nu i s-ar adapta atît de ușor. Mentalitatea publicului, ce avantajează, în principiu și de fapt, sistemul industriei culturale, constituie o parte a sistemului, și nu scuza sa. Cînd un domeniu al artei procedează după aceeași rețetă precum altul, cu totul diferit ca materie și mijloace de expresie, cînd intriga dramatică din foiletoanele radiofonice sentimentale devine exemplu pedagogic pentru depășirea unor dificultăți tehnice, rezolvate nu doar ca *jam*-uri, ci și pe cele mai înalte culmi ale *jazz*-ului, sau cînd „adaptarea" aproximată a unei mișcări dintr-o bucată beethoveniană se petrece în aceeași manieră în care un roman al lui Tolstoi devine film, pretextul dorințelor spontane ale publicului nu constituie decît vorbe în vînt. Mai aproape de adevăr ar fi o explicație a fenomenului în termenii intereselor specifice ale aparatului tehnic și personalului, care trebuie considerat, în fiecare dintre articulațiile sale, parte a mecanismului economic de selecție. La aceasta se adaugă acordul sau cel puțin determinarea comună a factorilor executivi de a nu produce și a nu lăsa să pătrundă nimic care să nu semene criteriilor lor, conceptului lor de consumator și, mai ales, să nu le semene lor înșile.

Dacă în epoca noastră tendința socială obiectivă se încarnează în obscurele intenții subiective ale unor directori generali,

aceasta se întîmplă îndeobște în cele mai puternice sectoare ale industriei, oțelul, petrolul, electricitatea, chimia. În comparație cu ele, monopolurile culturale sînt fragile și dependente. Acestea trebuie să se străduie să-i mulțumească pe adevărații stăpîni, pentru ca sfera lor de activitate în societatea masificată, al cărei produs specific mai are încă de-a face cu liberalismul cumsecade și cu intelectualii evrei, să nu devină obiectul epurărilor. Dependența celor mai puternice posturi de radio de industria electrotehnică sau cea a cinematografiei față de bănci este caracteristică întregii sfere, ale cărei sectoare sînt și ele dependente economicește unele de altele. Totul este atît de întrepătruns, încît concentrarea de energie intelectuală atinge un volum ce depășește frontierele dintre firme și domenii tehnice. Unitatea implacabilă a industriei culturale o anunță pe cea care emerge în plan politic. Diferențierile emfatice între filme de categoria A sau B sau între povestiri apărute în reviste din segmente diferite de preț nu reflectă diferențe reale, ci țin de serviciul pe care îl fac operațiunii de clasificare, ordonare și înregistrare a consumatorilor. Pentru fiecare se prevede cîte ceva, în așa fel încît nimeni să nu scape, iar diferențele sînt scoase în relief și propagate peste tot. Ierarhia calitativă a produselor în serie furnizate publicului servește doar perfecționării cuantificărilor. Se presupune că fiecare se comportă, vine vorba, spontan, conform propriului *level*, în prealabil determinat prin diverși indici, și va alege acea categorie de produse de masă fabricate exact pe măsura profilului său. Consumatorii sînt grupați ca material statistic pe harta serviciilor de cercetare (tot mai asemănătoare celor de propagandă) pe categorii de venit, în zone roșii, verzi și albastre.

Schematismul procedurii reiese din faptul că, într-un tîrziu, produsele diferențiate mecanic se dovedesc a fi mereu aceleași. Fiecare copil știe că deosebirea dintre seria Chrysler și cea a lui General Motors este în fond o iluzie, chiar dacă se dă în vînt după ea. Discuția cunoscătorilor în jurul avantajelor și dezavantajelor nu face decît să permanentizeze iluzia concurenței și a posibilității de alegere. Nu altfel se întîmplă cu producțiile

lui Warner Brothers și Metro Goldwyn Mayer. Dar și deosebirile între sortimentele mai scumpe și cele mai ieftine ale aceleiași firme se estompează tot mai mult: la automobile ele se reduc la numărul de cilindri, capacitate și gradul de noutate a *gadget*-urilor, la filme la numărul de staruri, la generozitatea cheltuielilor cu tehnica, munca și dotările, la utilizarea celor mai recente clișee psihologice. Criteriul unic de valoare constă în nivelul acelei *conspicuous production*, investiția exhibată la vedere. Diferențele de valoare în funcție de buget în industria culturală n-au deloc de-a face cu cele reale, cu semnificația însăși a produselor. Mijloacele tehnice tind și ele spre o tot mai mare uniformizare. Televiziunea are în vedere o sinteză între radio și film, obiectiv întîrziat atîta vreme cît cei interesați nu s-au pus cu totul de acord, dar care promite o asemenea sărăcire a materialelor estetice, încît identitatea abia mascată a tuturor produselor industriei culturale riscă să iasă cu totul la lumină, ca derizorie împlinire a visului wagnerian al operei de artă totale. Acordul între cuvînt, imagine și muzică reușește însă cu mult mai bine decît în *Tristan*, deoarece elementele senzoriale, ce se mulțumesc să înregistreze ceea ce emană dinspre suprafața realității sociale, sînt principial elaborate într-un același proces tehnic, a cărui unitate o exprimă ca pe adevăratul lor conținut. Acest proces de elaborare integrează toate elementele producției, de la concepția romanului, orientată din capul locului spre transpunerea filmică, și pînă la cel din urmă efect sonor. Este triumful capitalului investit. Omnipotența sa în a-i marca sufletește, ca stăpîn, pe toți deposedații în căutare de *job*, se imprimă asupra sensului tuturor filmelor, indiferent de intriga aleasă de direcția de producție.

Individul are a-și orienta și timpul liber conform acestei unități a producției. Industria îl scutește pe subiect de acea contribuție activă așteptată de schematismul kantian din partea individului, constînd în raportarea prealabilă a multiplicității senzoriale la conceptele fundamentale. Schematismul practicat de industrie este un prim serviciu făcut clientului. În sufletul

lui ar trebui să acționeze un mecanism secret care să prepare deja în așa fel datele imediate, încît ele să se încadreze în sistemul rațiunii pure. Secretul a fost astăzi descifrat. Chiar dacă planificarea mecanismului este impusă de cei care alimentează acele date, așadar de către industria culturală, iar acesteia de către forța de gravitație a societății, irațională în ciuda oricărei raționalizări, funesta tendință va fi prefăcută, în trecerea ei prin agențiile *business*-ului, într-o expresie a subtilei sale intenționalități. Consumatorilor nu le mai rămîne nimic de clasificat, în afara de ceea ce s-a anticipat deja de către schematismul producției. Arta pentru popor, lipsită de visare, satisface acel idealism visător, care, pentru idealismul critic, merge prea departe. Totul derivă din conștiință, pentru Malebranche și Berkeley din cea a lui Dumnezeu, în arta de masă din cea a terestrului *management* de producție. Nu numai că tipurile de șlagăre, de staruri, de producții sentimentale vor fi reluate ciclic, ca invariante neclintite, ci și conținutul specific al fiecărui spectacol, aparent variabil, derivă din acestea. Detaliile devin interșanjabile. Scurta succesiune de intervale dovedită ca atractivă într-un șlagăr, eșecul temporar al eroului, pe care acesta îl acceptă ca *good sport*, chelfăneala administrată iubitei de mîna puternică a eroului masculin, bruschețea sa la adresa moștenitoarei alintate, sînt, precum toate detaliile, clișee prefabricate, de utilizat după voie ici și colo, și definite pe de-a-ntregul de scopul pe care îl servesc în schemă. Rațiunea lor de a fi este de a o confirma, structurînd-o. Din capul locului, poți ști cum va evolua un film, cine va fi recompensat, pedepsit, uitat, în timp ce în muzica ușoară urechea exersată va putea ghici după primele măsuri ale unui șlagăr continuarea lui, și va fi satisfăcută dacă lucrurile se petrec așa. În cazul prozei scurte, cifra medie a cuvintelor este nenegociabilă. Chiar și *gag*-urile, efectele și poantele sînt calculate, inclusiv cadrul acestora. Ele sînt administrate de profesioniști specializați, iar marja lor îngustă de variație se repartizează lesne între sertarele aceluiași birou. Industria culturală s-a dezvoltat odată cu predominanța efectelor, a performanței tangibile, a detaliului

tehnic asupra operei, cîndva animată de o idee şi care a fost lichidată împreună cu ea. Emancipîndu-se mai înainte, detaliul a devenit refractar şi, de la romantism şi pînă la expresionism, s-a erijat în vehicul al revoltei împotriva organizării. În muzică, efectul armonic izolat a abolit conştiinţa totalităţii formale, în pictură, culoarea particulară a acoperit ansamblul compoziţional, iar în roman profunzimea psihologică i-a estompat arhitectura. Tuturor acestora industria culturală le-a pus, prin intermediul totalităţii, capăt. Nemaioperînd decît cu efecte, ea le curmă insolenţa şi le subordonează formulei ce înlocuieşte opera. Acelaşi tratament este rezervat întregului, ca şi detaliului. Întregul se opune cu străşnicie şi nediscriminatoriu detaliului, de pildă în povestea unei cariere de succes căreia totul ar trebui să-i servească drept ilustrare şi dovadă, deşi ea însăşi nu reprezintă altceva decît suma acelor evenimente stupide. Aşa-numita idee dominantă constituie doar un clasor birocratic, menit să facă ordine, nu să creeze coerenţă. În absenţa contradicţiei şi a coerenţei, întregul şi detaliul au parte de aceleaşi caracteristici. Armonia garantată lor din capul locului este o bătaie de joc a celei spre care evoluează marea operă de artă burgheză. În Germania, asupra celor mai senine filme ale erei democratice apăsa deja liniştea de cimitir a dictaturii.

Întreaga lume este obligată să treacă prin filtrul industriei culturale. Vechea experienţă a spectatorului de cinema, ce percepe strada de afară drept continuare a filmului de la care tocmai a ieşit, deoarece acesta îşi propune să reproducă cu stricteţe lumea percepţiilor cotidiene, a devenit un criteriu al producţiei filmice. Cu cît tehnicile acesteia reuşesc să reproducă mai fidel şi mai consistent obiectele empirice, cu atît mai facilă devine mistificarea, ce face ca lumea exterioară să pară prelungirea directă a celei descoperite în film. După abrupta introducere a filmului sonor, reproducerea mecanică a fost pusă nemijlocit în slujba acestui scop. Viaţa nu mai are a se deosebi de filmul vorbit. Prin aceea că, surclasînd teatrul iluzionist, filmul nu mai lasă fanteziei şi gîndurilor spectatorului nici o dimensiune în care să poată divaga în cadrul dat, dar

distanțîndu-se de el, acesta își pregătește victima pentru a-l identifica nemijlocit cu realitatea. Atrofierea puterii de imaginare și a spontaneității consumatorului de cultură de astăzi nici măcar nu trebuie redusă la mecanisme psihologice. Produsele însele, și înainte de toate cel mai caracteristic dintre ele, filmul sonor, provoacă, în conformitate cu însăși constituția lor obiectivă, paralizia tuturor acelor capacități. Ele sînt astfel compuse, încît înțelegerea lor reclamă promptitudine, darul observației, experiență, dar interzice orice activitate mentală acelui spectator care nu lasă să-i scape nimic din faptele ce-i trec prin fața ochilor. Acest tip de vigilență s-a înrădăcinat în asemenea măsură, încît în situația particulară el nici nu trebuie actualizat, puterea de imaginație fiind reprimată de la sine. Cel într-atît de absorbit de universul filmului, de gesturi, imagine și cuvinte, încît este incapabil să le adauge ceea ce face din ele în primul rînd un univers nu va fi fost neapărat, în momentul reprezentației, obnubilat de performanțele speciale ale mecanismului. Calitățile solicitate atenției au devenit atît de familiare datorită celorlalte filme și produse culturale deja cunoscute, încît ele se manifestă automat. Violența societății industriale s-a impregnat asupra oamenilor o dată pentru totdeauna. Produsele industriei culturale vor putea fi astfel consumate la iuțeală chiar și de către cei distrați. Fiecare dintre ele reprezintă un model al giganticei mașinării economice ce-i ține pe toți sub tensiune, la muncă și în timpul liber asemenea acesteia. Din orice film sonor, din orice emisiune radiofonică, luate la întîmplare, se lasă dedus nu efectul fiecăruia și fiecăreia dintre acestea, ci ale tuturor, puse laolaltă, asupra societății. Inevitabil, fiecare manifestare a industriei culturale îi reproduce pe oameni în ipostaza pentru care această industrie i-a format. Iar toți agenții acestui proces, de la *producer* și pînă la asociațiile de femei, veghează ca nu cumva reproducția simplă a spiritului să gliseze către cea lărgită.

Lamentările istoricilor de artă și ale avocaților culturii cu privire la dispariția în Occident a energiei formatoare a stilurilor artistice sînt cu totul lipsite de temei. Transpunerea stereotipă

a tot și toate, chiar și a ceea ce nu a fost încă gîndit, în schema reproductibilității mecanice depășește rigoarea și valabilitatea oricărui stil veritabil, prin al cărui concept toți amicii culturii transfigurează trecutul precapitalist, considerat drept unul organic. Nici un Palestrina n-ar putea elimina cu mai mare fervoare puristă disonanța neașteptată și nerezolvată decît reușește s-o facă aranjorul de *jazz* cu orice întorsătură ce nu se potrivește jargonului. Dacă ajunge să-l traducă în *jazz* pe Mozart, acesta nu modifică doar pasajele prea dificile și prea serioase, ci însăși melodia, acolo unde compozitorul i-a construit armonia altfel decît este astăzi uzual. Nici un constructor din Evul Mediu nu va fi contemplat cu mai multă suspiciune temele vitraliilor și sculpturilor bisericești decît o face ierarhia studiourilor de film cu un subiect de Balzac sau de Victor Hugo, înainte de a-l autoriza să devină scenariu. Nici un capitel n-ar fi putut reuși să poziționeze mai adecvat, conform acelei *ordo* a iubirii divine, grimasele diavolești și chinurile damnaților, decît reușește direcția de producție să plaseze torturarea eroului sau tivul ridicat al rochiei purtate de *leading lady* în litania superproducției. Catalogul exoteric și ezoteric, explicit și implicit al interdicțiilor și al celor îngăduite este atît de vast, încît nu doar circumscrie domeniul lăsat liber, ci îl controlează în întregime. În acord cu el sînt stabilite și cele din urmă amănunte. Ca și adversara ei, arta de avangardă, industria culturală își definește pozitiv limbajul, cu tot cu sintaxă și vocabular, în raport cu interdicțiile. Obligația de a inventa mereu noi efecte, legate însă de vechile scheme, sporește, ca normă suplimentară, puterea tradiției, căreia fiecare efect în parte ar dori să i se sustragă. Ștampila pusă tuturor fenomenelor este însă atît de apăsată, încît nimic nu poate apărea, dacă nu poartă în prealabil însemnul jargonului și dacă nu obține aprobarea de la prima vedere. Dar marii maeștri, fie că sînt producători sau reproducători, vorbesc jargonul cu atîta facilitate, naturalețe și bucurie, ca și cum acesta le-ar fi fost limba pe care, însă, au redus-o de mult la tăcere. Acesta-i idealul de naturelețe al branșei. Autoritatea sa se face cu atît mai simțită, cu cît tehnica

perfecționată reduce mai mult tensiunea dintre produsul finit și existența cotidiană. Paradoxul rutinei travestite în natură poate fi detectat în toate manifestările industriei culturale, în unele chiar la modul flagrant. Un muzician de *jazz* pus să cînte o bucată de muzică serioasă, un menuet de Beethoven, de pildă, va ajunge involuntar s-o sincopeze, pentru ca abia apoi, cu un zîmbet suveran, să accepte revenirea la ritmul normal. O asemenea naturalețe, complicată de pretențiile tot mai extinse și mai exagerate ale mediului specific, constituie noul stil, „un sistem al non-culturii, căruia i se poate concede chiar și o anume «unitate de stil», dacă mai are cumva vreun sens să vorbim despre o barbarie stilizată“[1].

Caracterul universal obligatoriu al acestei stilizări poate impune mai mult decît prescripțiile și interdicțiile oficioase; unui șlagăr i se tolerează astăzi mai curînd faptul că nu respectă cele 32 de măsuri sau întinderea nonei, decît dacă introduce cel mai insesizabil detaliu melodic sau armonic necuprins în idiom. Unui Orson Welles i se iartă toate abaterile de la uzanțele meseriei, căci acestea, ca impertinențe calculate, nu fac decît să confirme cu atît mai zelos validitatea sistemului. Constrîngerea idiomului condiționat din punct de vedere tehnic, idiom pe care vedetele și directorii trebuie să-l producă sub eticheta naturalului și pe care națiunea are a și-l însuși, se referă la nuanțe atît de fine, încît ajunge să atingă aproape subtilitatea mijloacelor unei opere de avangardă, prin care aceasta, spre deosebire de celelalte, servește adevărului. Abilitatea rară de a satisface minuțios exigențele idiomului naturaleții în toate sectoarele industriei culturale devine măsură a profesionalismului. Precum în pozitivismul logic, ce și cum se spune trebuie să se verifice la nivelul limbajului cotidian. Producătorii sînt experți. Idiomul pretinde o prodigioasă forță productivă, pe care o absoarbe și o irosește. El a depășit în chip diabolic distincția, conservatoare din punct de vedere cultural,

---

1. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Werke*, Grossoktavausgabe, Leipzig, 1917, vol. I, p. 187.

dintre stilul autentic și cel artificial. Artificial ar putea fi socotit cel mult acel stil care a fost impus din afară împotriva tendințelor intrinseci ale formei artistice. În industria culturală însă, materia descinde, pînă în elementele sale cele mai mărunte, din același aparat precum jargonul care o absoarbe. Certurile dintre specialiștii în artă pe de o parte, sponsori și cenzori pe de alta, legate de o prea evidentă minciună probează nu controverse estetice, cît interese divergente. Renumele specialiștilor, în care uneori își mai găsește refugiu și un rest de autonomie obiectivă, intră în coliziune cu politica comercială a bisericii sau a concernului care produce marfa culturală. În esența sa, obiectul este însă deja reificat ca negociabil, încă înainte de a se ajunge la confruntarea opiniilor concurente. Înainte de a fi fost achiziționată de Zanuck, Sfînta Bernadette a fost considerată de către hagiograful ei ca reclamă pentru toate părțile interesate. Atît a mai rămas din respectivul personaj. De aceea, stilul industriei culturale, care nu mai are a se afirma printr-o materie ce-i opune rezistență, este concomitent negație a stilului. Reconcilierea generalului și particularului, dintre regulă și exigențele specifice ale obiectului, în realizarea cărora stilul capătă substanță, este inexistentă în absența vreunei tensiuni între polii contrari: extremele ce se ating au devenit în chip nedeslușit identice, încît generalul poate înlocui particularul și viceversa.

Cu toate acestea, o asemenea caricatură a stilului spune cîte ceva despre ipostaza sa autentică de odinioară. Conceptul de stil autentic transpare în industria culturală ca echivalent estetic al dominației. Reprezentarea stilului ca legitate pur estetică constituie o retrospectivă fantezie romantică. În unitatea stilistică nu doar a Evului Mediu creștin, ci și în cea a Renașterii, se exprimă structurile diferite ale violenței sociale, și nu experiența confuză și totuși universală a celor dominați. Cei care au încarnat stilul la modul pur și perfect n-au fost niciodată marii artiști, ci aceia care, în opera lor, au adoptat stilul ca fortificare împotriva expresiei haotice a suferinței, ca adevăr negativ. În stilul operelor expresia a cîștigat acea forță

fără de care existența se scurge în tăcere. Chiar și operele pe care le numim clasice, precum muzica lui Mozart, conțin tendințe obiective ce diverg față de stilul pe care îl încarnează. Pînă la Schönberg și Picasso, marii artiști au rămas mefienți față de stil, orientîndu-se în chestiunile decisive mai puțin după exigențele acestuia, cît după logica obiectului. Ceea ce expresioniștii și dadaiștii au avut în vedere în polemicile lor la adresa neadevărului stilului ca atare triumfă astăzi în jargonul vocal al *crooner*-ului, în grația căutată a vedetei de cinema, chiar și în măiestria cu care a fost fotografiată coliba mizeră a unui țăran. În fiecare operă de artă stilul este o promisiune. Absorbit fiind, prin stil, de către formele dominante ale universalului în limbajul muzical, pictural, verbal, conținutul exprimat are a se reconcilia cu ideea veritabilei universalități. Această promisiune a operei de artă, de a crea adevărul imprimîndu-și contururile în formele transmise socialmente, este concomitent necesară și ipocrită. Ea absolutizează formele reale ale existenței, pretinzînd că le-ar anticipa desăvîrșirea în derivatele ei estetice. Din această perspectivă, revendicările artei au fost mereu și ideologie. Însă doar prin confruntarea cu tradiția, confruntare manifestă în stil, poate arta să găsească expresia potrivită pentru suferință. Momentul în care opera de artă transcende realitatea nu poate fi așadar separat de stil; dar el nu constă în atingerea armoniei, a unității problematice dintre formă și conținut, dintre interior și exterior, individ și societate, ci în acele trăsături în care se ivește discrepanța, în eșecul necesar al efortului pasional de realizare a identității. În loc să se expună acestui eșec, în care stilul marii opere de artă s-a negat mereu pe sine, opera mediocră s-a limitat la similaritatea cu celelalte, la surogatul identității. Industria culturală ajunge, finalmente, să absolutizeze imitația. Redusă exclusiv la stil, ea îi trădează acestuia secretul, obediența față de ierarhia socială. Barbaria estetică de astăzi desăvîrșește ceea ce a amenințat formele spiritului din clipa în care au fost reunite și neutralizate sub termenul de cultură. A vorbi despre cultură a reprezentat dintotdeauna un gest împotriva culturii. Numitorul

comun al culturii conține în mod virtual înregistrarea, catalogarea, clasificarea ce transportă cultura în imperiul administrației. Abia subsumarea industrializată și consecventă corespunde perfect acestui concept de cultură. Prin aceea că subordonează toate ramurile producției spirituale, în același fel, unicului scop de a ocupa simțurile oamenilor – de la ieșirea din fabrică, seara, pînă la revenirea lor, a doua zi dimineața, în fața ceasului de pontaj – cu producții ce poartă pecetea acelei rutine a muncii pe care au a o presta de-a lungul zilei, ea împlinește, batjocoritor, însuși acel concept de cultură unificată pe care filozofii personalității individuale îl opuseseră culturii de masă.

Industria culturală, cel mai inflexibil stil dintre toate, se înfățișează astfel ca țel al liberalismului, căruia i s-a reproșat tocmai absența stilului. Categoriile și conținuturile ei nu numai că-și au originea în sfera liberală, în naturalismul domesticit, ca și în operetă și revistă: concernele culturale moderne constituie arealul economic în care mai supraviețuiește deocamdată, împreună cu tipurile corespunzătoare de antreprenori, un rest din sfera circulației mărfurilor, aflată în plină dezintegrare. Pe acest teren încă mai este posibil succesul pentru cel care nu se limitează la urmărirea propriilor scopuri și dă dovadă de suplețe. Ceea ce opune rezistență poate supraviețui doar dacă se integrează. Odată luată în evidență de către industria culturală, diferența devine un element al acesteia, tot așa cum promotorul reformei agrare aparține capitalismului. Revolta realistă reprezintă marca specifică a aceluia care vine cu o nouă idee în întreprindere. În spațiul public al societății contemporane acuzațiile nu prea ajung să se audă decît atunci cînd urechile fine discern și numele proeminent sub a cărui protecție disidentul se va lăsa reconciliat. Cu cît prăpastia dintre coriști și dirijori devine mai adîncă, cu atît mai sigur se va plasa între aceștia din urmă cel care își demonstrează superioritatea printr-o originalitate abil organizată. Astfel supraviețuiește și în industria culturală acea tendință a liberalismului de a lăsa drum liber celor capabili. A-l ține deschis astăzi pentru cei

pricepuţi reprezintă încă o funcţie a pieţei, altminteri reglementată pe de-a-ntregul, şi a cărei libertate, încă din vremurile ei de glorie, n-a însemnat pentru artişti, ca şi pentru proşti, decît dreptul de a muri de foame. Nu întîmplător, sistemul industriei culturale provine din ţările industrializate şi mai liberale, tot aşa cum acolo au proliferat *media* caracteristică ei, cinematograful, radioul, *jazz*-ul şi revistele-magazin. Progresul lor a rezultat, desigur, din legile generale ale capitalului. Gaumont şi Pathé, Ullstein şi Hugenberg au mers, nu fără noroc, pe urmele unui curent internaţional; a contribuit aici, după război şi inflaţie, dependenţa economică a continentului faţă de Statele Unite. Convingerea că barbaria industriei culturale ar ţine de *cultural lag*, de rămînerea în urmă a conştiinţei americane în raport cu dezvoltarea tehnologiei, este o pură iluzie. Rămasă în urmă faţă de tendinţele monopolismului cultural a fost chiar Europa erei prefasciste. Dar tocmai acestei întîrzieri i se datorează restul de autonomie a spiritului şi existenţa, oricum sărăcăcioasă, a ultimilor săi reprezentanţi. În Germania, efectele insuficientei întrepătrunderi între realitate şi controlul democratic au fost paradoxale. Multe lucruri au rămas în afara acelui mecanism al pieţei declanşat în ţările occidentale. Sistemul educativ german, inclusiv universităţile, teatrele influente din punct de vedere artistic, marile orchestre, muzeele, a fost protejat. Puterile politice, statul şi municipalităţile, cărora aceste instituţii le-au revenit ca moştenire a absolutismului, le-au acordat un crîmpei de autonomie faţă de relaţiile de dominaţie prezente pe piaţă, autonomie de care avuseseră parte de altfel, prin graţia prinţilor şi seniorilor feudali, şi pînă în secolul al XIX-lea. Acest fapt a întărit poziţia artei de mai tîrziu vizavi de legea cererii şi ofertei şi i-a crescut rezistenţa cu mult peste nivelul protecţiei de care se bucura. Pe piaţa însăşi, tributul plătit unei calităţi neutilizabile imediat şi intraductibilă în valori curente s-a convertit în putere de cumpărare: datorită acestui fapt editorii oneşti de literatură şi muzică au fost în măsură să cultive, de pildă, autori care nu puteau produce altceva decît respectul cunoscătorilor. Dar

ceea ce i-a aservit definitiv pe artiști a fost constrîngerea, însoțită de o permanentă amenințare, de a se integra vieții economice în calitate de experți în Frumos. Precum Kant și Hume, ei își sfîrșeau cîndva scrisorile cu formula „servitorul vostru preaplecat", dar subminau concomitent fundamentele tronului și altarului. Astăzi, în schimb, îi strigă pe numele mic pe prim-miniștri, dar sînt supuși în cel mai neînsemnat gest artistic judecății ignoranților lor stăpîni. Analiza lui Tocqueville de acum o sută de ani s-a adeverit între timp pe deplin. Sub monopolul privat al culturii, tiraniei „nu-i pasă de trup și se duce direct la suflet. Stăpînul nu mai spune: ori gîndești ca mine, ori mori. El zice: ești liber să nu gîndești la fel ca mine; nu voi atenta la viața ta, la bunurile tale, dar din această zi ești un străin pentru noi"[2]. Cel ce nu se conformează va plăti prin impotența sa economică, prelungită în cea intelectuală a marginalului. Îndepărtat de activitatea socială, el va fi cu încetul convins de propria inadecvare. În timp ce mecanismul cererii și ofertei se dezintegrează astăzi în producția materială, în suprastructură el funcționează ca instanță de control în folosul păturii dominante. Consumatori sînt muncitorii și funcționarii, fermierii și mic-burghezii. Producția capitalistă dispune de trupul și sufletul lor în asemenea măsură, încît ei cad pradă fără a opune rezistență la tot ceea ce li se oferă. La fel cum cei dominați au luat mereu mai în serios morala dominanților decît au făcut-o aceștia, masele înșelate se agață astăzi de mitul succesului mai curînd decît cei care se bucură de el. Și ele au dorințele lor. Se cramponează obstinate de ideologia care le aduce în sclavie. Amorul pernicios al poporului pentru răul ce i se face întrece viclenia autorităților. El depășește rigorismul practicat de Hays Office, tot așa cum în mari momente istorice același popor inflamat a asmuțit contra lui însuși instanțe mai importante, precum teroarea tribunalelor.

2. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, 1864, vol. II, p. 151. Versiunea în limba română: Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*, vol. I, traducere de Magdalena Boiangiu și Beatrice Staicu, București, 2005, p. 287.

El îl susține pe Mickey Rooney contra tragicei Garbo și pe Donald Duck împotriva lui Betty Boop. Industria se adaptează la votul pe care ea însăși l-a inspirat. Ceea ce reprezintă *faux frais* pentru firma ce nu poate valorifica pe de-a-ntregul contractul cu o vedetă în declin constituie costuri legitime pentru întregul sistem. Prin ratificarea malignă a cererii de gunoaie culturale, el inaugurează armonia totală. Priceperea și expertiza sînt proscrise ca aroganță a celor ce pretind a fi superiori altora, de vreme ce cultura împarte, democratic, privilegii fiecăruia. În virtutea armistițiului ideologic, conformismul consumatorilor, ca și nerușinarea producției care îi stimulează, dobîndesc o conștiință curată. Ambele se mulțumesc cu reproducerea mereu-identicului.

Acest mereu-identic reglează și relația cu trecutul. Noutatea pe care faza culturii de masă o aduce în raport cu cea a liberalismului tîrziu o reprezintă excluderea Noului. Mașina se rotește pe loc. În timp ce ajunge deja să determine consumul, ea elimină ca riscant tot ce n-a fost încă experimentat. Cineaștii privesc cu mefiență orice scenariu în spatele căruia nu se află, asigurator, un *bestseller*. Tocmai de aceea este vorba mereu despre *idea*, *novelty* și *surprise*, despre ceva bine cunoscut și care n-a existat nicicînd. Acestui scop ar trebui să-i servească ritmul și dinamismul. Nimic nu trebuie să stagneze în ceea ce a fost, totul trebuie să funcționeze, să fie continuu în mișcare. Căci doar victoria universală a ritmului producției și reproducției mecanice promite că nimic nu se schimbă, că nu va apărea nimic nepotrivit. Adăugirile la inventarul bunurilor culturale sînt prea speculative. Formele înghețate, precum scheciul, proza scurtă, filmul problematizant, șlagărul, constituie media, orientată normativ și impusă imperativ gustului liberalismului tîrziu. Puternicii agenților culturale, ce se potrivesc unii cu alții cum numai managerii pot s-o facă, fie că provin din branșa confecțiilor sau a colegiilor, au renovat și raționalizat de multă vreme spiritul obiectiv. Este ca și cum o instanță omniprezentă ar fi examinat materialul și ar fi alcătuit catalogul bunurilor culturale, cel ce prezintă laconic seriile de mărfuri disponibile. Ideile

sînt înscrise pe firmamentul culturii, numărate deja de Platon, ca numere imuabile și fixe.

Amuzamentul și toate elementele industriei culturale au existat cu mult înaintea acesteia. Astăzi, ele sînt preluate de sus și aduse la zi. Industria culturală se poate mîndri cu faptul că a îndeplinit energic transpunerea, deseori stîngace, a artei în sfera consumului, ridicînd-o la rang de principiu, că a desprins divertismentul de naivitățile sale inoportune și că a îmbunătățit modalitatea de fabricare a mărfurilor. Cu cît s-a apropiat de totalitate, cu cît mai necruțător l-a împins pe *outsider* fie înspre sindicat, fie înspre faliment, cu atît a devenit mai rafinată și mai elevată, culminînd în sinteza dintre Beethoven și Casino de Paris. Victoria ei este dublă: adevărul pe care-l suprimă în exterior îl poate reproduce ca minciună în interior. Arta „facilă“ în sine, distracția, nu reprezintă o formă de decadență. Cine o acuză de trădare a idealului expresiei pure nutrește iluzii vizavi de societate. Puritatea artei burgheze, ce se ipostaziază drept imperiu al libertății în comparație cu *praxis*-ul material, a fost de la bun început răscumpărată prin excluderea clasei de jos, față de a cărei cauză, universalitatea justă, arta rămîne atașată tocmai prin libertatea pe care și-o ia față de finalitățile falsei universalități. Arta serioasă s-a refuzat acelora ale căror nevoi și împilări existențiale au făcut din seriozitate o farsă, și care trebuie să fie bucuroși dacă pot folosi timpul pe care nu-l petrec la banda rulantă pentru a se lăsa duși de val. Arta facilă a însoțit-o ca o umbră pe cea autonomă. Ea este conștiința socială vinovată a artei serioase. Ceea ce aceasta din urmă, din cauza premiselor ei sociale, este nevoită să rateze ca adevăr conferă celeilalte aparența legitimității. Însăși fractura dintre ele reprezintă adevărul: ea exprimă, cel puțin, negativitatea culturii, pe care o constituie suma celor două sfere. Antiteza are șanse minime de reconciliere prin absorbția artei ușoare în cea serioasă sau invers. Dar tocmai în aceasta constă demersul industriei culturale. Excentricitatea circului, a *panopticum*-ului sau a bordelului în raport cu societatea este resimțită de ea la fel de penibil ca și cea a lui

Schönberg și Karl Kraus. În schimb, *jazzman*-ul Benny Goodman este pus să apară împreună cu cvartetul de coarde Budapesta și să cînte într-un ritm mai pedant decît al oricărui clarinetist de filarmonică, în timp ce budapestanii cîntă la fel de fad și de dulce precum Guy Lombardo. Nu incultura crasă, prostia și grobianismul sînt semnificative. Rebuturile de odinioară au fost eliminate de industria culturală prin propria perfecțiune, prin interzicerea și domesticirea diletantismului, deși ea comite neîncetat greșeli grosolane, fără de care nivelul stilistic elevat nici nu este de conceput. Nou este însă faptul că elementele ireconciliabile ale culturii, artei și distracției sînt subordonate unei singure finalități, reduse la o unică și falsă formulă: totalitatea industriei culturale. Aceasta consistă în repetiție. Faptul că înnoirile ei caracteristice nu reprezintă nimic altceva decît îmbunătățiri ale reproducției de masă nu este exterior sistemului. Interesul nenumăraților consumatori pentru tehnică și nu pentru conținuturile repetate mecanic, vide și pe jumătate discreditate, este pe de-a-ntregul motivat. Puterea socială pe care o idolatrizează spectatorii se afirmă mai efectiv în omniprezența stereotipurilor impuse de tehnică decît în ideologiile depășite pe care trebuie să le cauționeze conținuturi efemere.

Cu toate acestea, industria culturală rămîne o întreprindere a divertismentului. Puterea ei asupra consumatorilor este mijlocită de amuzament; el va sfîrși finalmente nu prin simplul dictat, ci prin ostilitatea, inclusă în chiar principiul amuzamentului, la adresa a ceea ce reprezintă mai mult decît el însuși. Deoarece întruchiparea tuturor tendințelor industriei culturale în carnea și sîngele publicului are loc prin ansamblul procesului social, supraviețuirea pieței în acest sector acționează favorabil asupra respectivelor tendințe. Cererea încă n-a fost înlocuită prin simpla obediență. Marea operațiune de reorganizare a cinematografiei înainte de Primul Război Mondial, care a constituit premisa materială a expansiunii acesteia, a constat tocmai în adaptarea conștientă la necesitățile publicului, înregistrate prin încasări, necesități care în epoca de pionierat a

ecranului n-au fost cîtuși de puțin luate în considerație. Magnații cinematografului, ce invocă doar propriile exemple, succesele mai mult sau mai puțin fenomenale, și niciodată contraexemplul, adevărul, mai gîndesc și astăzi la fel. Ideologia lor o constituie afacerile. Corect în toate acestea este însă faptul că violența industriei culturale vine din identitatea ei cu necesitatea produsă, și nu din simpla opoziție față de aceasta, și nici măcar din antiteza dintre omnipotență și neputință. – Divertismentul reprezintă în capitalismul tîrziu o prelungire a muncii. Este jinduit de către cel ce vrea să scape de procesul mecanizat al muncii pentru a fi apoi din nou apt să i se integreze. În același timp, mecanizarea dispune de o asemenea putere asupra timpului liber al omului și asupra fericirii sale, ea determină atît de profund fabricarea mărfurilor divertismentului, încît individul nu mai are de-a face decît cu copii ale însuși procesului de producție. Pretinsul conținut nu este decît un palid decor; ceea ce rămîne este succesiunea automatizată a operațiunilor standardizate. Poți să te sustragi procesului muncii din fabrică și de la birou numai adaptîndu-te lui în timpul liber. În aceasta constă boala fără leac a divertismentului. Plăcerea încremenește în plictis, pentru că, pentru a rămîne plăcere, n-are a pretinde alt efort și, de aceea, se mișcă doar în coordonatele asociative uzuale. Spectatorul n-are nevoie să gîndească singur; produsul îi prescrie fiecare reacție: nu prin coerența sa obiectivă – aceasta se dezagregă în clipa în care pretinde gîndire –, ci prin semnale. Fiecare corelație logică ce presupune un efort intelectual este scrupulos evitată. Evoluțiile trebuie să decurgă pe cît posibil din situațiile nemijlocit precedente, și nu din ideea de ansamblu. Nu există acțiune care să reziste zelului scenariștilor de a exploata în fiecare scenă ceea ce se poate exploata din ea. În final, însăși formula schematică poate deveni periculoasă, în măsura în care ea alimentează totuși o biată coerență a sensului, acolo unde doar lipsa de sens este acceptabilă. Deseori, acțiunii i se refuză cu rea-voință o evoluție pe care, în conformitate cu vechea schemă, caracterele și însuși subiectul ar pretinde-o. În schimb, se preferă ca pas următor ceea ce-i trece

scenaristului prin cap ca fiind cea mai de efect continuare a situației date. Acțiunea filmului este invadată de banalitatea unei, chipurile, ingenioase surprize. Tendința pernicioasă a produsului de a recurge la nonsensul pur, la farsă și bufonerie, legitime ca elemente ale artei populare pînă la Chaplin și Frații Marx, se evidențiază cu precădere în genurile mai puțin sofisticate. În timp ce filmele cu Greer Garson sau Bette Davis au mai emis, pornind de la unitatea cazului social-psihologic, pretenția unei anume coerențe a acțiunii, tendința respectivă s-a impus pe deplin în textele pentru *novelty song*, în filmele polițiste și în *cartoons*. Ideea însăși este masacrată și tăiată în bucăți, precum obiectele filmelor comice sau de groază. *Novelty songs* au existat dintotdeauna ca batjocură la adresa sensului, pe care îl reduc, ca devotate precursoare și succesoare ale psihanalizei, la monotonia simbolisticii sexuale. În filmele polițiste și de aventuri, spectatorului nu i se mai concede astăzi nici măcar participarea la mersul anchetei. Chiar și în producțiile lipsite de orice ironie ale genului, ei trebuie să se mulțumească doar cu oroarea unor momente fără legătură între ele.

Filmele de desene animate au fost cîndva exponente ale fanteziei în opoziție cu raționalismul. Prin tehnologia de care dispuneau, ele făceau dreptate animalelor și obiectelor electrizate, acordînd personajelor mutilate o a doua viață. Astăzi, ele nu fac decît să confirme victoria rațiunii tehnologice asupra adevărului. Cu puțini ani în urmă, ele mai aveau parte de acțiuni consistente, ce-și găseau rezolvarea abia în vîrtejul urmăririlor finale din ultimele minute. Procedurile lor se asemănau celor din vechea *slapstick comedy*. Acum însă, raporturile temporale s-au deplasat. Deja în primele secvențe ale unui film de desene animate este anunțat un motiv, pentru ca, pe parcursul acțiunii, acesta să fie treptat demolat: în aplauzele publicului, protagonistul este întors pe dos ca o cîrpă. Astfel, cantitatea divertismentului organizat se preface în calitate a cruzimii organizate. Cenzorii autoînvestiți ai industriei filmului și complicii lor veghează asupra desfășurării atrocității, prelungite în vînătoare. Ilaritatea suprimă plăcerea pe care ar putea-o

produce vederea unei îmbrățișări și amînă satisfacția pentru ziua pogromului. În măsura în care desenele animate reușesc ceva, în afară de adaptarea simțurilor la noi ritmuri, acesta este fixarea în toate creierele a vechii învățături conform căreia uzura continuă, înfrîngerea oricărei rezistențe individuale reprezintă condiția vieții în această societate. Donald Duck în *cartoons*, precum nefericiții în realitate, încasează chelfăneala pentru ca spectatorii să se poată obișnui cu cea rezervată lor înșile.

Plăcerea violenței pe care o îndură personajul se preface în violență la adresa spectatorului, distracția devine efort. Ochiului obosit nu trebuie să-i scape nimic din ceea ce experții și-au imaginat ca stimuli, n-ai voie nici o clipă să nu pricepi tertipurile spectacolului, trebuie să percepi totul și să reacționezi cu aceeași promptitudine pe care filmul o înfățișează și o propagă. Devine astfel problematică însăși acea funcțiune de distracție pe care industria culturală și-o atribuie. Dacă cea mai mare parte a radiourilor și cinematografelor și-ar închide porțile, este probabil ca evenimentul să nu fie resimțit de consumatori ca o lacună. Pasul făcut din stradă în sala de cinema nu mai conduce oricum către vis, și dacă instituțiile n-ar obliga, prin simpla lor prezență, la frecventarea lor, nu s-ar isca nici un avînt special pentru a le frecventa. Închiderea acestora n-ar avea în sine nimic reacționar, precum acțiunea de distrugere a mașinilor din fabrici. Cei mai afectați n-ar fi atît entuziaștii cinematografului, cît aceia mereu buni de plată, cei rămași la urma urmei. Gospodina resimte întunericul cinematografului – în ciuda filmelor menite s-o integreze și mai bine sistemului – ca un refugiu în care are voie să stea necontrolată cîteva ore, tot așa cum, atunci cînd mai existau locuințe și odihna serilor, putea privi pe fereastră. Șomerii marilor orașe găsesc în localurile cu temperatură reglabilă răcoare vara și căldură iarna. În rest, chiar și prin prisma ordinii existente, această umflată mașinărie a divertismentului nu face viața oamenilor mai demnă de a fi trăită. Ideea „exploatării" pînă la epuizare a mijloacelor tehnice date, utilizarea completă a capacităților pentru consumul estetic de masă ține de un sistem economic ce refuză să-și utilizeze capacitățile acolo unde este vorba de eradicarea foametei.

Industria culturală îi înşală permanent pe consumatorii ei în ceea ce permanent le promite. Cecul plăcerii, pe care îl făgăduiesc acţiunea şi ambalajul său, este neîncetat amînat: promisiunea malițioasă la care se reduce totul nu înseamnă decît că nu se va împlini niciodată, ca și cum clientul unui restaurant ar urma să se sature citind doar meniul. În contul dorinţei pe care o stîrnesc numele şi imaginile strălucitoare se serveşte finalmente doar un elogiu al cotidianului cenuşiu, de care aceea voise să se lepede. Nici operele de artă nu sînt totuna cu exhibiţionismul sexual. Dar prezentînd renunţarea ca pe ceva negativ, ele au evitat o aşa-zisă umilire a instinctului şi au salvat prin mediere ceea ce, altfel, se refuză publicului. În aceasta constă secretul sublimării estetice: în reprezentarea împlinirii cu toate fracturile ei. Industria culturală nu sublimează, ci reprimă. Expunînd mereu obiectul dorinţei, sînii în *sweater* sau pieptul dezgolit al eroului atletic, ea stimulează anticiparea nesublimată a plăcerii, redusă de multă vreme, prin obişnuinţa renunţării, la masochism. Nu există situaţie erotică în care aluzia şi excitaţia să nu fie însoţite de precizarea clară că nicicînd nu va fi să se ajungă atît de departe. Oficiul Hays nu face decît să confirme ritualul impus oricum de către industria culturală: cel al lui Tantal. Operele de artă sînt ascetice şi impudice, industria culturală este pornografică şi ipocrită. Ea reduce astfel dragostea la *romance*. În această variantă redusă sînt permise multe, chiar şi libertinajul ca specialitate comercială oferită porţionat şi cu eticheta *daring*. Producţia în serie a sexualităţii produce automat represiunea ei. Vedeta de cinema de care ai a te îndrăgosti este din capul locului, în ubicuitatea ei, propria sa copie. Fiecare voce de tenor sună ca un disc al lui Caruso, iar naturaleţea chipurilor fetelor din Texas se aseamănă deja cu cea a modelelor celebre, după standardele fixate la Hollywood. Reproducţia mecanică a Frumosului, în slujba căreia, prin idolatrizarea metodică a individualităţii, fanatismul reacţionar al culturii se pune fără rezerve, nu mai lasă nici un spaţiu de joc idolatriei inconştiente, la care experienţa Frumosului a fost mereu conectată. Triumful

asupra Frumosului se exprimă prin umor, prin plăcerea răutăcioasă produsă de fiecare renunțare reușită. Se rîde de faptul că nimic nu-i de rîs. Rîsul, cel conciliant, dar și cel teribil, însoțește mereu momentul cînd o temere se risipește. El indică eliberarea, fie de pericolul fizic, fie de acela al capcanelor logicii. Rîsul conciliant răsună ca ecou al refugiului din fața puterii, cel rău învinge teama prin aceea că dezertează la instanțele care o inspiră. El se face ecoul ineluctabilului puterii. *Fun* este o baie întăritoare. Industria divertismentului o prescrie fără încetare. Rîsul devine aici un instrument de fraudare a fericirii. În momentele de fericire nu se rîde, și doar operetele, iar acum filmele, expun sexul însoțindu-l cu hohote de rîs. Dar Baudelaire este la fel de lipsit de umor ca și Hölderlin. În societatea falsificată rîsul a infectat, precum o boală, fericirea, tîrînd-o în ieftina totalitate a aceleia. A rîde de ceva este bătaie de joc, iar vitalitatea care, după Bergson, frînge zăgazurile obișnuinței este de fapt cea a barbariei ce irumpe, afirmarea de sine ce-și serbează în ocaziile conviviale lepădarea insolentă de toate scrupulele. Colectivitatea celor care rîd parodiază omenirea. Ei sînt monade ce se dedau fiecare desfătării de a fi dispuse la orice, pe seama altora și cu spatele asigurat de majoritate. Armonia lor reprezintă o caricatură a solidarității. Diabolicul în acest fals hohot de rîs constă în faptul că parodiază tocmai ceea ce este mai bun, reconcilierea. Plăcerea este însă severă: *res severa verum gaudium*. Ideologia mînăstirilor, conform căreia nu asceza, ci actul sexual este acela care marchează renunțarea la fericirea realizabilă, este confirmată *ex negativo* de gravitatea cu care cel care iubește își atîrnă viața de un moment trecător. Industria culturală înlocuiește suferința, inerentă atît extazului, cît și ascezei, cu renunțarea jovială. Legea supremă este ca extremele să nu poată fi cu nici un preț atinse, de unde și rîsul plin de satisfacție. În fiecare manifestare a industriei culturale, renunțarea permanentă impusă de civilizație este, o dată mai mult, administrată și demonstrată victimelor acesteia. A le oferi și a-i priva de ceva devine totuna. Este ceea ce se obține prin tensiunea erotică. Tocmai pentru că nu poate avea loc, actul sexual se află în centrul a tot ce

se întîmplă. A mărturisi în filme, de pildă, o relație nelegitimă, fără ca vinovații să fie pedepsiți, reprezintă un tabu mai sever decît dacă viitorul ginere al unui milionar activează în mișcarea muncitorească. Spre deosebire de epoca liberalismului, cultura industrializată își poate permite, la fel cu cea naționalistă, să se indigneze împotriva capitalismului; dar nu și să respingă amenințarea cu castrarea. Această amenințare îi este esențială. Ea supraviețuiește relaxării organizate a moravurilor în ceea ce-i privește pe militari, atît în filmele vesele destinate acestora, cît și, finalmente, în realitate. Decisiv nu mai este astăzi puritanismul, deși acesta mai este revendicat de către organizațiile femeilor, ci imperativul, inerent sistemului, de a nu-l scăpa din mînă pe consumator, permițîndu-i să creadă o clipă că rezistența ar fi posibilă. Principiul impune să-i fie prezentate acestuia toate nevoile pe care, teoretic, industria culturală i le-ar putea satisface, dar pe de altă parte respectivele nevoi să fie în prealabil în așa fel dispuse încît, prin intermediul lor, el să nu se mai perceapă decît ca etern consumator, ca obiect al industriei culturale. Aceasta nu-i inoculează doar ideea că iluziile ei l-ar satisface, ci, mai mult, îi dă să înțeleagă că, orice-ar fi, are a se mulțumi cu ceea ce i se oferă. Prin evadarea din cotidian, pe care întreaga industrie culturală, în toate ramurile ei, o promite, se întîmplă ca în istoria cu răpirea fiicei dintr-un jurnal satiric american: însuși tatăl este cel care, în întuneric, ține scara răpitorului. Paradisul oferit de către industria culturală este cotidianul dintotdeauna. *Escape*, ca și *elopement* sînt destinate din capul locului să conducă înapoi spre punctul de plecare. Divertismentul întreține resemnarea ce s-ar vrea uitată tocmai datorită acestuia.

Amuzamentul eliberat de orice constrîngere n-ar fi doar, pur și simplu, opusul artei, ci și punctul extrem pînă la care aceasta poate ajunge. Absurdul lui Mark Twain, cu care cochetează ocazional industria culturală americană, ar putea însemna o corecție a artei. Cu cît contradicția sa în raport cu existența devine mai serioasă, cu atît ea va semăna mai mult cu seriozitatea existenței, antiteza ei: cu cît efortul pe care îl depune pentru a se dezvolta exclusiv din propria lege formală va fi

mai mare, cu atît mai mare va fi și efortul de înțelegere solicitat, efort pe care tocmai ține să-l nege. În anumite filme de revistă, mai ales în cele cu istorii grotești și *funnie*, posibilitatea acestei negații se întrezărește o clipă. Dar, desigur, să ajungi pînă acolo nu se poate. Amuzamentul pur, cu consecința sa directă, abandonul Sinelui într-o multicoloră asociativitate și în beatitudinea absurdului, este exclus de către divertismentul curent: îl disturbă surogatul de sens coerent pe care industria culturală insistă să-l confere produselor ei, dar pe care îl și maltratează, clipind complice din ochi, ca simplu pretext pentru expunerea vedetelor. Biografiile și alte fabulații au a cîrpi fragmentele de absurd într-o acțiune neghioabă. Nu tichia cu clopoței a bufonului, ci cheile rațiunii capitaliste zornăie: chiar și în imagini, aceasta înlănțuie plăcerea la țelurile progresului. Fiecare sărut dintr-un film de revistă trebuie să contribuie cumva la cariera boxerului sau a vreunui expert în șlagăre, elogiat tocmai pentru succesele sale. Înșelătoria nu constă așadar în aceea că industria culturală servește divertismentului, ci în faptul că, prin atașamentul său afacerist la clișeele ideologice ale unui culturi în plină autolichidare, ea strică distracția. Etica și gustul tratează amuzamentul fără măsură de „naiv“ – naivitatea sună la fel de rău ca intelectualismul – și ajung să restricționeze chiar și potențialitățile sale tehnice. Industria culturală este coruptă, dar nu ca Babilon al păcatelor, ci în ipostaza de catedrală a desfătării superioare. La toate nivelurile sale, de la Hemingway la Emil Ludwig, de la Mrs. Miniver la Lone Ranger, de la Toscanini la Guy Lombardo, neadevărul este inerent spiritului preluat de-a gata din artă și știință. Industria culturală păstrează urme ale rafinamentului în trăsăturile ce o apropie de circ, în priceperea îndîrjită și dezintelectualizată a călăreților, acrobaților și clovnilor, „în apărarea și justificarea artei trupului vizavi de cea intelectuală“[3]. Dar ascunzătorile virtuozității neînsuflețite, ce reprezintă omenescul împotriva mecanismului social, sînt detectate fără îndurare de o

3. Frank Wedekind, *Gesammelte Werke*, München, 1921, vol. IX, p. 426.

rațiune planificatoare, obligînd pe toți și toate să se legitimeze prin semnificație și efect. Ea face să dispară la fel de radical lipsa de noimă de la etajul de jos al artei, ca și preaplinul de sens de pe culmile ei.

Fuziunea actuală a culturii și divertismentului se desfășoară nu doar ca depravare a culturii, ci și ca spiritualizare forțată a amuzamentului. Faptul este evident prin aceea că accesul la cultură are loc doar prin intermediul facsimilului, fotografiei cinematografice sau înregistrării radiofonice. În era expansiunii liberale, divertismentul a trăit din credința nestrămutată în viitor: totul va rămîne la fel și va evolua concomitent spre mai-bine. Această credință este astăzi, o dată mai mult, spiritualizată; devine atît de subtilă, încît pierde din vedere orice țel, subzistînd doar ca decor aurit proiectat în spatele realului. Ea se compune din semnificațiile particulare cu care, în perfect paralelism cu viața reală, sînt dotați pe ecrane tipul cel chipeș, inginerul, fata cea harnică, lipsa de scrupule deghizată în caracter, pasiunea sportivă și finalmente automobilele și țigările, aceasta chiar și acolo unde divertismentul nu are a servi direct nevoilor publicitare ale unui anumit producător, ci sistemului ca întreg. Distracția însăși devine un ideal, ia locul bunurilor elevate, de care maselor le piere pofta, întrucît divertismentul le repetă într-un mod și mai stereotip decît frazele reclamelor plătite de interese private. Interioritatea, forma limitată subiectiv a adevărului, a fost dintotdeauna aservită, mai mult decît și-a imaginat, stăpînilor din exterior. Industria culturală a transformat-o într-o minciună evidentă. Ea nu mai este resimțită decît ca o litanie, pe care consumatorii au a o suporta în *bestseller*-urile religioase, în filmele psihologice și în *women serials* ca ingredient dulce-acru, doar pentru a-și putea controla în viață mult mai sigur propriile emoții umane. În acest sens, divertismentul conduce la purgația afectelor, atribuită de Aristotel tragediei, iar acum de către Mortimer Adler filmului. Industria culturală dezvăluie adevărul nu doar prin intermediul stilului, ci și prin *catharsis*.

Cu cît pozițiile ocupate de industria culturală devin mai sigure, cu atît mai sumar poate ea proceda vizavi de nevoile consumatorilor, producîndu-le, stimulîndu-le, disciplinîndu-le, ba chiar și abolind amuzamentul: progresului cultural nu i se impun nici un fel de limite. Dar tendința în această direcție este ea însăși imanentă principiului amuzamentului, ca unul emanat din Luminile burgheze. Dacă nevoia de amuzament a fost produsă în mare măsură de industrie, care a recomandat maselor opera prin subiectul ei, cromolitografia prin bucatele fine pe care le înfățișează și, invers, praful de *pudding* prin imaginea *pudding*-ului, amuzamentul a lăsat mereu să se întrevadă manipularea afaceristă, acel *sales talk*, vocea negustorului ambulant din iarmaroc. Afinitatea originară dintre afaceri și divertisment se înfățișează însă în deplinătatea semnificației sale: ca apologie a societății. Amuzamentul este totuna cu a fi de acord. Acesta este posibil doar dacă se izolează de ansamblul procesului social, dacă se prostește, renunțînd în chip pervers, de la bun început, la pretenția emisă de oricare operă, chiar și de cea mai derizorie: aceea de a reflecta, în limitele ei, întregul. Divertisment înseamnă mereu: a nu trebui să gîndești, a uita suferința, chiar şi acolo unde ea este afişată. La rădăcina lui se află neputința. El este într-adevăr o evadare, dar nu, cum se susține, o evadare din trista realitate, ci o evadare din fața celei din urmă intenții de rezistență pe care această realitate o mai lasă să subziste. Eliberarea pe care amuzamentul o promite este eliberarea de gîndirea ca negaţie. Neruşinarea interogaţiei retorice „ce vor oamenii să li se ofere?“ vine din faptul că se adresează acelorași oameni, ca subiecţi gînditori, pe care, ca sarcină specifică, are a-i dezvăța de subiectivitate. Chiar şi acolo unde publicul se revoltă, ocazional, împotriva industriei plăcerii, la suprafață iese sistematic deficitul său de rezistență, pe care ea i l-a inculcat. A devenit însă tot mai dificil, cu toate acestea, să-i ții pe oameni în lesă. Progresul prostirii lor n-are a rămîne în urma progresului concomitent al inteligenței. În era statisticilor, masele sînt prea subtile pentru a se mai identifica cu milionarii de pe ecran, dar și

prea obtuze pentru a devia fie şi numai temporar de la legea numărului mare. În calculul probabilităţilor se ascunde ideologia. Şansa nu poate surîde tuturor, ci doar aceluia care trage lozul cîştigător, sau, şi mai curînd, celui desemnat de o putere superioară – cel mai adesea de către însăşi industria divertismentului, prezentată ca şi cum ar fi mereu în căutarea acestui cîştigător. Personajele descoperite de către vînătorii de talente şi prezentate apoi cu mare pompă de către studiouri sînt tipurile ideale ale noii clase de mijloc, în starea ei de aservire. Starleta feminină are a o simboliza pe amploiată, ca şi cum, spre deosebire de cea reală, mantoul de seară ar fi fost, desigur, croit numai pentru dînsa. Ea sugerează spectatoarei nu doar posibilitatea ca ea însăşi să poată apărea pe ecran, ci, mai insistent, distanţa dintre ele. Doar una singură poate trage marele loz, doar unul este celebru, şi chiar dacă, matematic, toţi au aceeaşi şansă, aceasta este pentru fiecare în parte atît de mică, încît mai bine renunţă la ea de la bun început pentru a se bucura de norocul celuilalt, care ar putea fi la fel de bine al său şi cu toate acestea nu este niciodată. Acolo unde industria culturală mai invită la identificarea naivă, ea o şi dezminte pe dată. Nimeni nu se mai poate rătăci în destinul altuia. Pe vremuri, spectatorul de la cinema îşi vedea nunta proprie prin cea proiectată pe ecran. Astăzi, fericiţii de pe ecran sînt exemplare ale aceleiaşi specii cu aceea a indivizilor din public, doar că această egalitate nu face decît să postuleze separaţia de nedepăşit dintre fiinţele umane. Desăvîrşita asemănare constituie deosebirea absolută. Identitatea speciei o interzice pe cea a cazurilor individuale. Paradoxal, omul ca element al speciei a devenit realitate datorită industriei culturale. Fiecare nu mai este decît în ceea ce poate înlocui în oricare altul: el este interşanjabil, un exemplar între altele. El însuşi, ca individ, este absolut înlocuibil, pură nimicnicie, şi exact acest lucru are a-l resimţi atunci cînd, din cauza trecerii timpului, asemănarea începe să se piardă. Astfel se modifică structura interioară a religiei succesului, în care, de altfel, continuă să creadă cu tărie. În locul căii *per aspera ad astra*, ce implică dificultăţi

și efort, își face tot mai mult loc ideea cîștigului la loterie. Ideologia celebrează hazardul orb ce guvernează decizia de rutină asupra desemnării unui anume cîntec drept șlagăr și a unei anumite figurante ca eroină principală. Filmele subliniază acest hazard. Prin faptul că impun egalitatea esențială a tuturor personajelor, cu excepția canaliei, pînă într-acolo încît exclud fizionomiile necorespunzătoare, precum, de pildă, cele care, ca și aceea a Gretei Garbo, nu pot fi întîmpinate cu salutul *Hello sister*, ele fac inițial viața spectatorilor mai ușoară. Ei sînt asigurați că nu trebuie cîtuși de puțin să fie altfel decît sînt, și că ar putea reuși fără să li se ceară să facă ceea ce știu că nu pot. Dar, în același timp, li se dă de înțeles că efortul nu servește oricum la nimic, deoarece nici fericirea burgheză nu mai are vreo legătură cu efectul calculabil al propriului lor travaliu. Ei înțeleg semnalul. În fond, toți recunosc în hazardul căruia i se datorează norocul cuiva cealaltă față a planificării. Tocmai pentru că forțele societății au evoluat atît de mult către raționalitate, încît fiecare ar putea deveni inginer sau manager, modul în care societatea investește în pregătirea și încrederea pentru asemenea funcții a devenit cu totul irațional. Hazardul și planificarea devin identice, deoarece, ținînd seama de egalitatea dintre oameni, fericirea și nefericirea individului își pierd, pînă la vîrfurile societății, orice relevanță economică. Hazardul însuși va fi planificat; nu în sensul că afectează pe unul sau pe altul, ci pentru că lumea crede în el. El servește ca alibi planificatorilor și trezește iluzia că țesătura de tranzacții și măsuri în care s-a transformat viața ar mai lăsa loc pentru relații spontane și nemijlocite între oameni. O asemenea libertate este simbolizată în diferitele ramuri ale industriei culturale prin selecția arbitrară de cazuri banale. În reportajele detaliate asupra modest-luxurioaselor excursii de plăcere organizate de revistele-magazin pentru fericiții cîștigători de concursuri, de preferință o stenodactilografă, aleasă probabil datorită relației cu mărimile locale, se reflectă neputința tuturor. Aceștia sînt într-o asemenea măsură doar materie, încît decidenții pot înălța pe cineva în propriul paradis, pentru a-l zvîrli înapoi la fel de

repede: n-are decît să crape cu tot cu drepturile și munca lui. Industria este interesată de oameni doar în ipostaza de angajați și clienți, încît a redus omenirea în întregul ei, ca și pe fiecare dintre elementele sale, la această formulă exhaustivă. În funcție de prevalența unui anume aspect, ideologia va pune accentul pe planificare sau hazard, pe tehnică sau viață, pe civilizație sau natură. Angajaților li se va aminti de organizarea rațională, și vor fi instruiți, conform bunului simț, să i se adapteze. Clienților li se va prezenta, pe ecrane sau în presă, libertatea de alegere, atracția noutății, prin istorii despre destine umane private. În ambele cazuri, oamenii rămîn simple obiecte.

Cu cît industria culturală emană mai puține promisiuni, cu cît are mai multe dificultăți în a oferi o explicație semnificativă a vieții, cu atît mai vidă devine în mod necesar ideologia pe care o răspîndește. Înseși idealurile abstracte ale societății armonice și binefăcătoare sînt prea de tot concrete în era reclamei universale. Tocmai abstracțiunile au ajuns să fie considerate dispozitive publicitare. Limbajul ce apelează doar la adevăr stîrnește numai nerăbdarea de a ajunge de urgență la finalitatea afaceristă din spatele lui. Cuvîntul care nu este mijloc pare lipsit de sens, celelalte par ficțiune, minciună. Judecățile de valoare sînt percepute fie ca reclame, fie ca pălăvrăgeală. Ideologia, constrînsă astfel să rămînă într-o pendulare vagă, nu devine nici mai transparentă și nici mai puțin viguroasă. Tocmai această imprecizie, acest refuz aproape științific de a se fixa asupra a ceva neverificabil, servește ca instrument al dominației. Ea reprezintă proclamația apăsată și programată a ceea ce este. Prin tendința sa inerentă de a adopta tonul proceselor verbale, industria culturală se consacră drept profet irefutabil al ordinii existente. Ea se strecoară abil între stîncile dezinformării demonstrabile și ale adevărurilor evidente, reproducînd în chip fidel aparența a cărei opacitate blochează orice perspectivă și erijînd drept ideal însăși această omniprezentă aparență. Ideologia se scindează în două: de-o parte fotografia existenței brute, de cealaltă minciuna sfruntată despre sensul ei, minciună neexprimată, dar sugerată și inculcată. Pentru a

demonstra natura divină a realității, aceasta este pur și simplu mereu și în mod cinic reiterată. O asemenea probă fotografică, chiar dacă nu este riguroasă, covîrșește. Față cu puterea monotoniei, cine se mai îndoiește este nebun. Industria culturală respinge obiecțiile la adresa ei tot așa cum le respinge pe acelea la adresa lumii pe care o duplică la modul neutru. Alegerea este între a te conforma și a te da la fund: provincialii ce preferă cinematografului și radioului frumusețea veșnică și teatrul de amatori, se află deja, din punct de vedere politic, acolo unde industria culturală abia își mînă fidelii. Aceasta este suficient de oțelită ca să ia în derîdere vechile fantasme, idealul patern, nu mai puțin decît sentimentele absolute, sau, în funcție de necesități, să le demaște ca ideologie. Noua ideologie are drept obiect lumea ca atare. Ea exploatează cultul faptei, mulțumindu-se, prin descrierea pe cît posibil exactă a existenței ingrate, să o înalțe în regnul faptelor. Prin acest transfer, existența însăși devine un surogat al sensului și al justiției. Frumos este orice reproduce aparatul fotografic. Speranței decepționate că tu ai fi putut fi amploiata peste care a căzut norocul călătoriei în jurul lumii îi corespunde contemplarea decepționată a ținuturilor pozate întocmai, spre care duce această călătorie. Nu Italia este oferită, ci evidența existenței sale. Filmul își poate permite să arate Parisul, unde tînăra americană speră să-și poată alina melancoliile, ca pe un pustiu dezolant, pentru a o îndruma inevitabil către acel tînăr american inteligent pe care l-ar fi putut cunoaște deja în țara ei. Faptul că totul continuă la fel, că sistemul, chiar și în faza sa mai recentă, reproduce viața celor care îl constituie, în loc să-i excludă pe loc, trece chiar drept merit și sens al acestuia. Mersul înainte pe aceeași cale va servi, firește, ca justificare a continuității oarbe și a imuabilității sistemului. Sănătos este ceea ce se repetă, ciclul natural și cel industrial. Din paginile revistelor rînjesc veșnic aceiași bebeluși, și tot veșnic păcăne mașinăria *jazz*-ului. În ciuda tuturor progreselor tehnologiei de reproducere, a normelor și specialităților, în ciuda acestei activități trepidante, pîinea cu care industria

culturală îi hrănește pe oameni este stereotipia aridă. O alimentează ciclicitatea, uimirea îndreptățită că mamele mai nasc totuși copii și că roțile nu încetează să se învîrtă. Pe această cale se confirmă caracterul imuabil al circumstanțelor. Lanurile de grîu legănîndu-se din finalul filmului lui Chaplin despre Hitler dezavuează discursul antifascist despre libertate. Ele seamănă cu cosițele blonde ale fecioarei germane, a cărei viață petrecută în bătaia vîntului din taberele de vară o documentează fotografiile făcute de UFA. Prin aceea că mecanismul social al dominației proiectează natura ca antiteză vindecătoare a societății, natura va fi absorbită și denaturată tocmai de către societatea de nevindecat. Imaginile afirmative cu copaci verzi, cu cer albastru și cu nori în mișcare devin criptograme pentru coșuri de uzine și stații de benzină. La rîndul lor, roțile și piesele de mașină trebuie să strălucească în chip expresiv, decăzute la rangul de suporți ai spiritului pomilor și norilor. Natura și tehnica sînt astfel mobilizate împotriva aerului îmbîcsit, asociat cu imaginea falsificată a societății liberale, unde, chipurile, încăperile închise cu mobilă plușată erau preferate băilor asexuate în aer liber, la modă astăzi, și puteai rămîne în pană în modelele antedeluviene ale automobilelor Benz, în loc să te deplasezi cu viteza rachetei de acolo de unde ești pînă dincolo, unde nimic nu este altfel. Triumful concernului gigant asupra inițiativei antreprenoriale este celebrat de industria culturală ca permanență a inițiativei antreprenoriale. Lupta se dă împotriva unui inamic deja învins, subiectul care gîndește. Resurecția antifilistinului *Hans Sonnenstösser* în Germania și starea de confort procurată de *Life with Father* au aceeași semnificație.

Într-o singură chestiune nu este de glumit cu această ideologie vidă: grija pentru toată lumea. „Nimeni nu are a flămînzi și îngheța; cine o face ajunge în lagăr“: bancul din Germania lui Hitler ar putea să troneze ca maximă deasupra tuturor portalurilor industriei culturale. Ea presupune la modul naiv-șiret situația tipică ce caracterizează societatea recentă: faptul că știe prea bine să-și recunoască suporterii. Libertatea formală

a fiecăruia este garantată. Oficial, nimeni nu are a răspunde pentru ceea ce gîndește. În acest scop, fiecare se vede de timpuriu integrat într-un sistem al bisericilor, cluburilor, asociațiilor profesionale și al altor relații, ce constituie instrumentul cel mai sensibil al controlului social. Cine vrea să evite nereușita trebuie să fie atent ca, după scala acestui aparat, să nu cîntărească prea puțin. Altfel va trăi declinul și, în final, va capota. Faptul că în fiecare carieră, mai ales în profesiile liberale, cunoștințele profesionale sînt de regulă legate de un comportament conformist lasă loc lesne impresiei greșite că doar cunoștințele profesionale sînt cele care contează. În realitate, ține de planificarea irațională a acestei societăți faptul că ea reproduce într-un mod acceptabil doar viața fidelilor ei. Gradația în standardele calității vieții corespunde exact măsurii cu care pături și indivizi aderă la sistem. Pe manageri te poți baza, de încredere este și micul funcționar, Dagwood, așa cum există el în foile umoristice și în realitate. Cine flămînzește și îngheață, mai ales dacă a avut cîndva perspective bune, este marcat. El este un *outsider*, și, cu excepția anumitor crime capitale, cea mai gravă vină este aceea de a fi un *outsider*. În film va fi prezentat, în cel mai bun caz, ca un original, obiect de satiră malițioasă și indulgentă; cel mai adesea este înfățișat ca un *villain*, și va fi identificat ca atare de la prima sa apariție, încă înainte ca acțiunea să fi început bine, ca nu cumva să se strecoare eroarea că societatea s-ar întoarce împotriva celor care sînt de bună-credință. Astăzi se dezvoltă la cel mai înalt nivel un soi de stat-providență. Pentru a-și afirma poziția, acesta menține ritmul unei economii care, dat fiind nivelul înalt al tehnologiei, face ca, în producție, masele propriei țări să fie deja, în principiu, de prisos. Muncitorii, veritabilii hrănitori, ar fi hrăniți, conform iluziei ideologice, de către, chipurile, căpeteniile economiei, cei, de fapt, hrăniți. Poziția individului devine astfel precară. În epoca liberală cel sărac era considerat leneș, astăzi el devine automat suspect. Cel căruia nu i se poartă de grijă din exterior merită lagărul de concentrare, sau, oricum, iadul muncilor de jos și al *slum*-urilor. Industria culturală

reflectă însă grija pozitivă și negativă pentru administrați ca pe solidaritatea nemijlocită a oamenilor într-o lume a celor harnici. Nimeni nu este uitat, peste tot există vecini, asistenți sociali, doctori Gillespie și filozofi la domiciliu cu sufletul la locul potrivit, care, prin intervenția generoasă de la om la om, transformă mizeria perpetuată a societății în cazuri particulare vindecabile, acolo unde depravarea indivizilor nu li se opune. Îngrijirea camaraderească emanată din știința *management*-ului, pe care fiecare fabrică a adoptat-o în vederea creșterii producției, face în așa fel încît și cel din urmă sentiment privat să fie reprivatizat sub control social, tocmai pentru că acesta oferă iluzia că relațiile dintre oameni în sfera producției ar fi nemijlocite. Acest cordial ajutor de iarnă își aruncă umbra conciliatoare asupra produselor vizibile și audibile ale industriei culturale încă înainte ca ajutorul respectiv să fie transferat în chip totalitar din fabrică în societate. Marii filantropi și binefăcători ai omenirii, ale căror performanțe științifice sînt prezentate de către scribi, pentru a le atribui un fictiv interes uman, drept de compasiune, funcționează ca locțiitori ai liderilor popoarelor, ce decretează finalmente desființarea compasiunii, pricepîndu-se să prevină orice contaminare după ce vor fi exterminat și pe ultimul paralitic.

Insistînd asupra inimii de aur, societatea recunoaște suferințele produse de ea însăși: toți știu că în sistem sînt neputincioși, iar de acest fapt trebuie să țină cont ideologia. Departe de a acoperi pur și simplu suferința sub vălul camaraderiei improvizate, industria culturală își face o cauză de onoare din a o privi direct în față și din a o recunoaște cu un calm cu greu stăpînit. Patosul stăpînirii de sine justifică lumea care o face necesară. Așa-i viața, atît de grea, dar tocmai de aceea atît de minunată, atît de sănătoasă. Minciuna nu se sperie de tragedie. Cultura de masă procedează cu tragedia după rețeta prin care societatea totală nu înlătură suferința membrilor ei, dar o înregistrează și o planifică. De aceea și obstinația recursului la artă. Ea pune la dispoziție substanța tragică, pe care amuzamentul pur n-o poate livra de la sine, dar de care are nevoie,

dacă vrea să rămînă cumva fidel principiului reproducerii exacte a fenomenelor. Tragedia, transformată în moment calculat și acceptat al lumii, devine pentru amuzament o binecuvîntare. Ea îl protejează de reproșul că adevărul n-ar fi respectat în litera lui, deși el este însușit cu cinism și regrete. Ea face interesant insipidul fericirii cenzurate și pune interesantul la dispoziția tuturor. Ea oferă acelui consumator de cultură, care a avut parte și de zile mai bune, surogatul unei profunzimi de mult suprimate, iar spectatorului asiduu, reziduurile culturale, pe care acela să le utilizeze ca marcă de prestigiu. Tuturor, ea le oferă consolarea că un destin autentic și puternic mai este posibil și că, de aceea, reprezentarea lui fără compromisuri devine inevitabilă. Existența închisă și compactă, cu a cărei reproducere se identifică astăzi ideologia, pare cu atît mai grandioasă, mai nobilă și mai impozantă, cu cît este mai impregnată cu doza de suferință necesară. Aceasta ia forma destinului. Tragedia este redusă la amenințarea cu distrugerea celui care nu colaborează, în timp ce, cîndva, sensul său paradoxal consta în rezistența lipsită de speranță în fața amenințării mitice. Destinul tragic se preschimbă în pedeapsa meritată, în care estetica burgheză a năzuit dintotdeauna să-l transforme. Morala culturii de masă este forma degradată a moralei din cărțile pentru copiii de odinioară. Astfel, în producția de primă clasă răufăcătorul apare în costumul istericei, care încearcă, într-un studiu de o precizie pretins clinică, să ruineze fericirea rivalei mai normale și care, finalmente, își găsește o moarte cîtuși de puțin teatrală. Atîta știință este investită însă doar la nivelul elevat al producției. La nivelurile inferioare cheltuiala se minimizează. Tragismul lipsit de psihologie socială a rămas acolo fără dantură. Așa cum fiecare operetă ungaro-vieneză onestă trebuie să ajungă la finalul tragic în actul al doilea, lăsînd pe seama celui de-al treilea doar lămurirea neînțelegerilor, industria culturală plasează tragedia categoric în zona rutinei. Existența notorie a rețetei este deja suficientă pentru a calma îngrijorarea că tragismul ar putea deveni incontrolabil. Descrierea formulei dramatice de către gospodina care a spus *getting*

into trouble and out again se regăsește peste tot în cultura de masă, de la stupidul *women serial* și pînă la realizările de vîrf. Chiar și deznodămîntul cel mai nenorocit, cîndva semn de bune intenții, confirmă o dată mai mult ordinea dată și corupe tragedia, fie cînd femeia ilegitim îndrăgostită își plătește scurta fericire cu moartea, fie cînd finalul trist face ca indestructibilitatea vieții reale să apară cu atît mai luminoasă. Filmul tragic devine realmente o instituție de îndreptare a moravurilor. Masele demoralizate de existența sub coerciția sistemului, a căror civilizație constă doar în maniere deprinse căznit, ce lasă să se întrevadă doar mînie și îndărătnicie, trebuie îndemnate la disciplină prin spectacolul vieții neîndurătoare și al comportamentului exemplar al celor striviți de ea. Cultura a contribuit dintotdeauna la îmblînzirea instinctelor revoluționare, ca și a celor barbare. Varianta ei industrializată mai adaugă ceva. Ea propune exercițiul unicei condiții cu care această viață neîndurătoare ar putea fi trăită. Individul trebuie să-și utilizeze dezgustul său general ca impuls în a se preda puterii colective de care îi este silă. Situațiile mereu disperate ce-l copleșesc pe spectator în cotidian devin în reprezentarea lor filmică, nu se știe cum, promisiuni cum că viața poate fi trăită și mai departe. Este suficient să devii conștient de propria nimicnicie, să-ți recunoști înfrîngerea, și te vei situa pe dată de partea corectă. Societatea este constituită din disperați, și de aceea reprezintă o pradă ușoară pentru *rackets*. În cîteva dintre romanele germane cele mai importante din perioada prefascistă, precum *Berlin Alexanderplatz* și *Kleiner Mann, was nun*, această tendință iese în evidență cu aceeași forță ca și în filmele de valoare medie sau în tehnicile *jazz*-ului. În fond, peste tot este vorba aici despre auto-bătaia-de-joc a omului ce dobîndește conștiința propriului derizoriu. Posibilitatea de a deveni subiect economic, întreprinzător, proprietar a fost pe de-a-ntregul eliminată. Pînă la nivelul magazinului de brînzeturi, întreprinderea independentă, pe ale cărei conducere și moștenire s-au bazat familia burgheză și poziția capului acesteia, a eșuat într-o dependență fără speranță. Toți devin amploiați, iar în această

civilizaţie a amploiaţilor prestanţa oricum îndoielnică a tatălui se dispersează. Conduita individului faţă de *racket*, afacere, profesie sau partid politic, înainte sau după ce va fi fost admis, gesticulaţia *Führer*-ului în faţa maselor, a amorezului faţă de femeia curtată, dobîndesc trăsături masochiste. Atitudinea pretinsă fiecăruia, aceea de a-şi demonstra necontenit aptitudinea morală de a fi parte a acestei societăţi, aminteşte de băieţii care, la ritualul de admitere în trib, se învîrt în cerc, zîmbind stereotip, sub loviturile preotului. A exista în capitalismul tîrziu constituie un permanent rit de iniţiere. Fiecare trebuie să arate că se identifică totalmente cu puterea care îl ciomăgeşte. Este un element inerent principiului sincopei în *jazz*, ce maimuţăreşte poticneala, ridicînd-o concomitent la rang de normă. Vocea de eunuc a *crooner*-ului la radio, chipeşul curtezan al moştenitoarei picînd în piscină costumat în *smoking* reprezintă modele pentru oamenii ce trebuie să facă din ei înşişi exact ceea ce le cere sistemul să devină. Fiecare poate fi precum societatea omnipotentă, fiecare poate fi fericit dacă va consimţi să i se încredinţeze din cap pînă-n picioare şi va renunţa la pretenţia fericirii. În slăbiciunea individului societatea îşi recunoaşte propria vigoare, din care îi cedează o părticică. Lipsa sa de rezistenţă face din el un element sigur. În acest mod este lichidată tragedia. Cîndva, substanţa ei consta în contradicţia dintre individ şi societate. Ea celebra „curajul şi libertatea simţirii în faţa unui duşman puternic, a unei nenorociri sublime, a unei probleme ce stîrneşte groaza“.[4] Astăzi tragedia s-a dizolvat în neantul falsei identităţi dintre societate şi subiect, a cărei oroare se mai întrevede doar în simulacrul vid al tragicului. Miracolul integrării însă, actul graţiei permanente a autorităţii prin care cel ce nu opune rezistenţă, ce-şi sugrumă înclinaţia rebelă, este acceptat, înseamnă fascism. El străfulgeră în umanitarismul cu care Döblin face ca Biberkopf să-şi

---

4. Nietzsche, *Götzendämmerung*. *Werke*, vol. VIII, p. 136. Versiunea în limba română: Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor sau cum se filozofează cu ciocanul*, traducere de Alexandru Al. Şahighian, Bucureşti, 2007, p. 96.

găsească un refugiu, ca și în filmele cu culoare socială. Capacitatea de a răzbate, de a găsi un refugiu, de a supraviețui propriei declasări, capacitate care a înlocuit tragedia, aparține noii generații; reprezentanții ei sînt apți pentru orice muncă, deoarece procesul muncii nu-i atașează nici unei activități particulare. Ceea ce amintește de trista adaptabilitate a soldatului întors din războiul care nu l-a interesat, a muncitorului angajat ocazional, care sfîrșește prin a se încadra în grupuri clandestine și organizații paramilitare. Lichidarea tragediei confirmă abolirea individului.

În industria culturală individul nu este iluzoriu doar din cauza standardizării modului de producție. El este tolerat doar cît timp identitatea sa totală cu generalul nu lasă loc de îndoieli. De la improvizația standardizată a *jazz*-ului pînă la originalitatea personajului de film, ce face să-i atîrne o buclă de păr peste ochi pentru ca aceasta să fie recunoscută ca atare, peste tot domină pseudo-individualitatea. Individualul se reduce la capacitatea generalului de a marca în așa fel accidentalul, încît acesta să fie recunoscut ca accidental. Tocmai rezerva obstinată sau apariția afectată a vreunui individ sînt produse în serie, ca și cheile Yale, ce se deosebesc între ele doar prin fracțiuni de milimetru. Particularitatea Sinelui constituie un produs brevetat, determinat de societate, recomandat însă drept natural. Ea se reduce la o mustață, la un accent franțuzesc, la vocea joasă a femeii fatale, la *touch*-ul lui Lubitsch: este precum amprentele digitale pe cărțile de identitate altminteri identice, în care, prin puterea generalității, se prefac viața și fețele tuturor indivizilor, de la vedeta de cinema la condamnat. Pseudo-individualitatea este necesară pentru a putea capta și dezamorsa tragedia: doar prin aceea că indivizii nu sînt cîtuși de puțin individualizați, ci doar puncte de intersecție a tendințelor generale, este posibilă reintegrarea lor completă în generalitate. Cultura de masă demască astfel caracterul fictiv pe care, în era burgheză, forma individualului l-a avut dintotdeauna, partea rea constînd însă în faptul că-și face un titlu de glorie din

armonia tulbure dintre general și particular. Principiul individualității a fost de la bun început contradictoriu. În primul rînd, individuația nu a fost niciodată cu adevărat realizată. Caracterul de clasă al autoconservării a menținut pe fiecare la nivelul de simplu reprezentant al speciei. Fiecare caracter burghez a exprimat mereu același lucru, în ciuda deviațiilor și chiar prin acestea: duritatea societății concurențiale. Individul, pe care societatea s-a sprijinit, i-a conținut și deformările; în aparenta sa libertate, el n-a fost decît produsul aparatului ei economic și social. Puterea a apelat la relațiile de forță dominante ori de cîte ori a solicitat celor dominați să o încuviințeze. Concomitent, pe parcursul evoluției ei, societatea burgheză a dezvoltat și individul. Împotriva voinței celor aflați la comandă, tehnica i-a transformat pe oameni din copii în personalități. Fiecare asemenea progres al individuației a fost înfăptuit pe seama individualității în numele căreia a avut loc, de pe urma lui nerămînînd decît decizia de a nu avea în vedere decît finalități private. Burghezul, a cărui existență se scindează între afaceri și viața privată, aceasta din urmă în reprezentare exterioară și intimitate, iar intimitatea sa în comunitatea posacă a căsniciei și consolarea amară a solitudinii, certat cu sine și cu toți ceilalți, este deja, în mod virtual, nazistul, concomitent entuziast și cîrcotaș, sau locuitorul marelui oraș, ce-și poate imagina amiciția doar ca pe un *„social contact“* între indivizi incapabili, în forul lor interior, de contact. Industria culturală poate manipula atît de eficient individualitatea tocmai pentru că în aceasta s-au reprodus dintotdeauna fisurile societății. În fețele eroilor de film sau ale oamenilor obișnuiți, toate confecționate după modele tăiate de pe coperți de reviste, se destramă o aparență în care oricum nimeni nu mai crede, iar dragostea față de acele modele de eroi se hrănește din mulțumirea secretă că efortul individuației a fost în sfîrșit înlocuit de cel mai puțin solicitant, desigur, al imitației. Este vană speranța că personajul în sine contradictoriu și în curs de dezagregrare nu va putea să se perpetueze, că sistemul se va prăbuși din cauza acestei fracturi psihologice și că substituirea mincinoasă a stereotipurilor

în locul individualității veritabile va deveni insuportabilă pentru oameni. Unitatea personalității a fost recunoscută ca iluzorie deja de la Hamlet al lui Shakespeare. În fizionomiile alcătuite sintetic ale prezentului s-a și uitat faptul că a existat cîndva un concept al vieții umane. Secole de-a rîndul, societatea s-a pregătit pentru Victor Mature și Mickey Rooney. Dezagregînd, ei vin să împlinească.

Eroizarea mediocrului ține de cultul ieftinului. Vedetele cel mai bine plătite seamănă cu imagini de reclamă pentru articole de marcă nespecificată. Nu întîmplător, ele sînt selecționate adesea din masa modelelor comerciale. Gustul dominant își extrage idealul din reclamă, din frumusețea de consum. În acest mod s-a adeverit pînă la urmă, ironic, vorba lui Socrate, cum că Frumosul este utilul. Cinematograful face reclamă concernului cultural ca totalitate, la radio mărfurile, în folosul cărora există bunul cultural, sînt recomandate și separat. Pentru cîțiva firfirici se poate vedea un film de milioane, pentru și mai puțin cumperi guma de mestecat, în spatele căreia se află toată bogăția lumii, ce se consolidează și mai mult prin comercializarea aceleia. *In absentia*, dar prin consens general, este evocată comoara armatelor, fără însă a admite și prostituția din spatele frontului. Cele mai bune orchestre ale lumii, care nici nu sînt cele mai bune, sînt livrate gratis acasă. Toate acestea seamănă, parodic, cu țara unde curge lapte și miere, tot așa cum comunitatea națiunii seamănă, la fel de caricatural, cu cea umană. Există ofertă pentru toate gusturile. Constatarea acelui spectator venit din provincie la vechiul teatru Metropol din Berlin, cum că este chiar de mirare ce sînt în stare să facă oamenii pentru bani, a fost preluată de mult de industria culturală și ridicată la rangul de substanță a înseși producției sale. Ea nu triumfă doar pentru că a fost posibilă, ci, într-o largă măsură, ea este însuși acest triumf. *Show* înseamnă să arăți tuturor ce ai și ce poți. Și astăzi el nu este decît iarmaroc, doar că bolnav incurabil de cultură. Tot așa cum acolo, atrași de vocea telalilor, oamenii își înfrîng dezamăgirea din barăci cu un zîmbet brav, căci știau dinainte ce-i așteaptă, și spectatorul

de cinema, tolerant, rămîne loial instituției. Dar odată cu ieftinătatea produselor de serie *de luxe* și a complementului lor, care este escrocheria universală, își face loc și o schimbare în caracterul de marfă al artei înseși. Nu aici se află noutatea: însă faptul că arta se recunoaște deliberat ca marfă și că își reneagă propria autonomie, înscriindu-se, mîndră, printre bunurile de consum, conferă șarm noutății. Arta ca domeniu separat a fost posibilă de la început doar în ipostaza sa burgheză. Însăși libertatea ei rămîne legată esențialmente, ca negație a finalității sociale prin care se impune pe piață, de premisa economiei de mărfuri. Operele de artă pure, ce neagă caracterul de marfă al societății prin aceea că sînt credincioase doar propriei lor legități, au fost mereu și mărfuri: în măsura în care, pînă în secolul al XVIII-lea, protecția celor care le comandau i-a ferit pe artiști de piață, ei li s-au supus lor și scopurilor acestora. Lipsa de finalitate a marii opere de artă a modernității trăiește din anonimatul pieței. Exigențele acesteia sînt transmise pe căi atît de diverse și multiple, încît artistul scapă într-o anumită măsură de cerințe determinate, căci autonomiei sale, ca tolerată, i s-a adăugat de-a lungul întregii istorii burgheze un moment de neadevăr, ce a evoluat finalmente către lichidarea socială a artei. Beethoven, care, muribund, a măturat din fața lui un roman de Walter Scott afirmînd că „Tipul scrie pentru bani", dar care, concomitent, la vînzarea ultimelor cvartete (ce ilustrează dealtfel supremul lui dispreț pentru piață), s-a comportat ca un negustor experimentat și tenace, oferă exemplul cel mai grandios de unitate a contrariilor piață și autonomie în arta burgheză. Victime ale ideologiei sînt tocmai aceia care tăinuiesc contradicția, în loc s-o includă, precum Beethoven, în conștiința propriei creații: el transpune în muzică furia de a fi pierdut cîțiva bănuți, iar acel metafizic *Es muss sein*, ce năzuiește să anuleze prin actul estetic coerciția lumii, luînd-o asupra sa, îl extrage din solicitarea menajerei de a i se plăti leafa. Principiul esteticii idealiste, finalitatea fără scop, constituie inversarea schemei pe care o urmează din punct de vedere social arta burgheză: lipsa de scop pentru finalități

stabilite de piaţă. Prin cerinţa de divertisment şi relaxare, finalitatea a ajuns să prejudicieze imperiul lipsei de scop. Dar pentru că pretenţia de valorificare a artei devine absolută, se conturează o anume deplasare în structura economică internă a mărfurilor culturale. Utilitatea pe care oamenii şi-o promit de la opera de artă în societatea antagonistă este într-o largă măsură însăşi inutilitatea, completamente abolită prin subordonarea faţă de utilitate. Pliindu-se cu totul necesităţii, opera de artă îi împiedică din capul locului pe oameni să se elibereze de sub principiul utilităţii, eliberare pe care ar fi trebuit s-o realizeze. Ceea ce s-ar putea numi valoare de întrebuinţare în receptarea bunurilor culturale va fi înlocuit de valoarea de schimb, în locul ţelului desfătării se instalează cel al lui a-fi-de-faţă şi a-fi-la-curent, şi beneficiul prestigiului în locul celui al înţelegerii. Consumatorul se transformă în ideologie a industriei divertismentului, de ale cărei instituţii n-are cum scăpa. Trebuie s-o fi văzut pe Mrs. Miniver, tot aşa cum şi abonamentul la *Time* şi *Life* este obligatoriu. Totul este perceput exclusiv din punctul de vedere al utilităţii pentru altceva, oricît de vag se conturează acest altceva. Orice are valoare dacă poate fi schimbat, nu dacă reprezintă ceva în sine. Valoarea de întrebuinţare a artei, Fiindul ei, constituie un fetiş, iar fetişul, valoarea socială prin care se falsifică ierarhia operelor de artă, devine unica lor valoare de întrebuinţare, calitatea unică ce produce desfătare. Caracterul de marfă al artei se dezagregă prin aceea că se realizează pe deplin. Tip de marfă creată în producţia industrială, pentru care este concepută şi adaptată, achiziţionabilă şi fungibilă, arta, care trăieşte prin aceea că poate fi vîndută, rămînînd concomitent invandabilă, devine în chip ipocrit invandabilă din clipa în care profitul încetează să reprezinte doar intenţie şi se transformă în unicul ei principiu. Transmisia radiofonică a unui concert al lui Toscanini nu este, într-un anume sens, vandabilă. Îl asculţi pe gratis, dar fiecare sunet al simfoniei este acompaniat de acea reclamă subtilă, ce-ţi spune că simfonia nu va fi întreruptă de reclame – *„this concert is brought to you as a public service“*. Înşelătoria are loc indirect

prin intermediul profitului fabricanţilor uniţi de automobile şi săpun, din ai căror bani se întreţin staţiile de radio, şi, desigur, prin creşterea cifrei de afaceri a industriei electrotehnice, ca producătoare a aparatelor de recepţie. Radioul, fructul tardiv al culturii de masă, trage treptat concluziile din experienţele care filmului îi sînt refuzate de către pseudo-piaţa acestuia. Structura tehnică a sistemului radiofonic comercial îl face imun vizavi de devierile liberaliste pe care industriaşii filmului şi le mai pot permite pe terenul propriu. El este o întreprindere privată, reprezentînd deja totalitatea suverană, aflată astfel în avans faţă de celelalte monopoluri parţiale. Chesterfield nu este decît ţigara naţiunii, în schimb radioul este vocea acesteia. Integrînd totalmente produsele culturale în sfera mărfurilor, radioul renunţă cu totul să-şi mai prezinte propriile produse culturale ca mărfuri. În America, el nu percepe nici un fel de redevenţe din partea publicului. Pe această cale ia forma înşelătoare a unei autorităţi dezinteresate, suprapartinice, numai bună pentru fascism. Aici radioul devine un fel de clanţă universală a *Führer*-ului; vocea sa din difuzoarele stradale se contopeşte cu urletele de panică ale sirenelor, de care propaganda modernă este oricum greu de deosebit. Naţional-socialiştii înşişi au ştiut că radioul a dat formă cauzei lor, tot aşa cum tiparul a dat-o Reformei. Charisma metafizică a *Führer*-ului, inventată de sociologia religiei, s-a dovenit a nu fi decît omniprezenţa discursurilor sale radiofonice, parodie diabolică a omniprezenţei spiritului divin. Faptul extraordinar că discursul pătrunde peste tot se substituie conţinutului său, tot aşa cum binefacerea transmiterii lui Toscanini ia locul conţinutului ei, simfonia. Nici un ascultător nu mai ajunge să-i pătrundă sensul, iar cît despre discursurile *Führer*-ului, acestea sînt oricum minciună. A absolutiza cuvîntul uman şi falsa poruncă reprezintă tendinţa imanentă a radioului. Recomandarea devine ordin. Apologia aceloraşi mărfuri sub mărci diferite, elogiul fundamentat ştiinţific al unui laxativ prin vocea dulceagă a crainicului între uverturile la *Traviata* şi la *Rienzi* au devenit insuportabile fie şi numai prin imbecilitatea lor. Într-o bună zi, dictatura

producției, reclama specifică, acoperită de aparența posibilității de alegere, se va putea, în fine, transforma în comandă emisă direct de *Führer*. Într-o societate a marilor *rackets* fasciști, ce se înțeleg între ei cît din produsul social are a fi repartizat nevoilor popoarelor, invitația de a folosi un anume detergent va părea la un moment dat anacronică. *Führer*-ul ordonă direct, într-un mod mai modern, fără fasoane, mersul la moarte sau achiziția de gunoaie.

Deja astăzi operele de artă sînt, ca și lozincile politice, împachetate corespunzător, induse la preț redus unui public reticent și accesibile desfătării populare precum grădinile publice. Dar dizolvarea caracterului lor genuin de marfă nu înseamnă că în viața unei societăți libere acesta va fi anulat, ci doar că a dispărut ultima protecție împotriva degradării lor la rangul de bunuri culturale. Desființarea la preț redus a privilegiului educațional nu conduce masele către domenii la care nu avuseseră acces, ci servește, în condițiile sociale actuale, la decăderea educației și la progresul unei incoerențe barbare. Cine dădea bani în secolul al XIX-lea sau la începutul secolului XX pentru a vedea o piesă de teatru sau a asculta un concert trebuie să fi acordat spectacolului cel puțin atît respect cît și cel pentru banii cheltuiți. Burghezul care voia să se aleagă cu ceva de pe urma lor încerca să stabilească o relație cu opera. Așa-numitele ghiduri de introducere în dramele muzicale wagneriene sau comentariile la *Faust* o dovedesc. Ele formează deja tranziția către glazura biografică și celelalte practici cărora le este astăzi supusă opera de artă. Chiar și în epoca timpurie de înflorire a capitalismului, valoarea de schimb nu a redus valoarea de întrebuințare la un simplu apendice al ei, ci a dezvoltat-o ca pe propria premisă, fapt care a fost în avantajul operelor de artă. Cît a fost scumpă, arta a mai impus burghezilor anumite limite. Nu mai este cazul. Proximitatea ei nețărmurită, pe care n-o mai mijlocește banul, față de cei care îi sînt expuși desăvîrșește alienarea și consacră similaritatea celor două părți sub semnul triumfal al reificării. În industria culturală, respectul dispare precum critica: aceasta din urmă va fi moștenită

de expertiza mecanică, celălalt de cultul efemer al celebrităților. Nimic nu mai este scump pentru consumatori. Pe de altă parte, le trece prin cap că, pe cît este mai ieftin un obiect, cu atît mai puțin va fi el dăruit. Dubla neîncredere față de cultura tradițională ca ideologie se îmbină cu aceea față de cultura industrializată ca escrocherie. Transformate în simple accesorii, operele de artă astfel degradate ajung să fie respinse în secret chiar și de către fericiții lor destinatari, laolaltă cu gunoaiele cu care *mass-media* le asimilează. Aceia se bucură probabil că sînt atîtea de văzut și de auzit. Totul este, practic, accesibil. *Screenos* și *vaudevilles* la cinema, concursuri de recunoaștere a unor extrase muzicale, broșurele gratuite, recompense și cadouri acordate ascultătorilor anumitor programe de radio nu constituie simple momente accidentale, ci prelungiri a ceea ce se petrece cu înseși produsele culturale. Simfonia devine premiu pentru faptul că asculți pur și simplu radioul, iar dacă tehnicii i-ar sta la îndemînă, și filmul s-ar livra deja, după modelul radioului, în *apartment*. El tinde deja către acel „*commercial system*". Televiziunea anunță calea unei evoluții care i-ar putea împinge pe frații Warner în postura, care cu siguranță nu le va plăcea, de actori de mică anvergură și de tradiționaliști culturali. Instituția premiilor s-a imprimat însă deja în conduita consumatorilor. De vreme ce cultura apare ca bonus, cu incontestabile avantaje private și sociale, receptarea ei se transformă în operație de percepție a unor șanse oferite. Publicul se înghesuie de teama de a nu pierde ceva. Nu se știe ce, dar va avea noroc doar cel care încearcă. Fascismul abia așteaptă să-i reorganizeze pe cei antrenați să primească gratificații în batalioanele sale regulate.

Cultura este o marfă paradoxală. Ea este într-atît guvernată de legea schimbului, încît ea însăși nu mai ajunge să fie schimbată; se confundă într-atît de orbește cu consumul, încît nici nu mai poate fi consumată. Este și motivul pentru care se dizolvă în reclamă. Cu cît aceasta pare mai absurdă sub un monopol, cu atît mai omnipotentă devine. Motivațiile sînt, în

fond, economice. Este prea evident faptul că s-ar putea trăi fără această întreagă industrie culturală și că saturația și apatia pe care le generează printre consumatori sînt cu totul exagerate. În ea însăși nu găsește resurse pentru a schimba cursul lucrurilor. Elixirul ei vital este reclama. Dar cum produsul său reduce permanent plăcerea pe care o promite ca marfă la simpla promisiune, el ajunge finalmente să se confunde cu reclama de care are nevoie pentru a compensa incapacitatea de a mai produce plăcere. În societatea concurențială reclama a prestat serviciul social de a-l orienta pe consumator în sfera pieții, ea i-a facilitat alegerea și l-a ajutat pe furnizorul necunoscut și mai performant să-și vîndă marfa celui care avea nevoie de ea. Ea nu costa, ci economisea timp. Astăzi, deoarece piața liberă își dă obștescul sfîrșit, în reclamă se retranșează cei ce domină în sistem. Ea întărește legătura care îi încătușează pe consumatori la dispoziția marilor concerne. Doar cei care pot plăti constant taxele exorbitante solicitate de agențiile de reclamă, și cu precădere de radioul însuși, așadar cei care fac parte din sistem sau sînt cooptați în el prin decizia capitalului bancar și industrial, au dreptul să pătrundă în calitate de vînzători pe această pseudo-piață. Costurile de publicitate, ce se întorc în final în aceleași buzunare ale concernelor, evită deranjul eliminării din joc a marginalilor nedoriți; ele garantează că aceia care dau tonul vor rămîne între ei; nu altfel arată acele decizii ale consiliilor economice prin care este controlată în statele totalitare înființarea și gestiunea întreprinderilor. Reclama este astăzi un principiu negativ, un dispozitiv de blocaj: ceea ce nu poartă amprenta ei devine economicește suspect. Reclama universală nu este cîtuși de puțin necesară informării oamenilor asupra tipurilor de produse la care se reduce, oricum, oferta. Ea folosește doar indirect desfacerii lor. Abandonul unei practici publicitare curente de către o firmă particulară reprezintă un deficit de prestigiu și, de fapt, o violare a disciplinei pe care clica dominantă o impune alor săi. Pe timp de război se face în continuare reclamă pentru mărfuri ce nu mai pot fi livrate, doar pentru etalarea puterii industriei.

Mai importantă decît repetarea numelui unei firme este subvenționarea *mass-media* cu impact ideologic. Prin aceea că sistemul obligă fiecare produs la utilizarea tehnicii publicitare, aceasta și-a luat locul în idiomul sau „stilul“ industriei culturale. Victoria ei este atît de completă, încît nici nu-i mai trebuie să se manifeste explicit în locurile-cheie: clădirile monumentale ale giganților economici, reclame de piatră în luminile reflectoarelor, n-au nevoie de reclame, mărginindu-se să exhibe pe vîrfurile lor inițialele iluminate ale companiei. În schimb, casele secolului al XIX-lea care au mai rezistat, și a căror arhitectură mai lasă să se întrevadă, jenată, utilitatea lor ca bun de consum, destinația locuirii, sînt acoperite de la parter și pînă la acoperiș cu panouri și transparente publicitare; peisajul servește ca simplu decor pentru însemne și afișe. Reclama devine arta ca atare, cu care Goebbels, profetic, a și identificat-o, *l'art pour l'art*, reclamă pentru reclamă, reprezentare pură a puterii sociale. În influentele reviste americane *Life* și *Fortune* abia dacă mai poți deosebi, la o privire fugară, textele de reclamă de cele redacționale. Din redacție provine entuziastul reportaj ilustrat, gratuit, despre obiceiurile intime și igiena corporală a vedetei, reportaj care îi cîștigă noi suporteri, în timp ce paginile de reclamă contează pe fotografii și relatări atît de obiective și reale, încît constituie un ideal de informație la care partea redacțională poate doar visa. Fiecare film este o prezentare a următorului, promițînd reunirea repetată a aceleiași perechi de personaje sub același soare exotic: cine întîrzie la spectacol nu știe dacă se uită la filmul dorit sau la prezentarea celui care va veni. Caracterul de montaj al industriei culturale, fabricația sintetică și dirijată a produselor ei, industriale nu doar pentru că provin din studiouri, ci și, virtual, din biografii ieftine, romane de colportaj și șlagăre, le proiectează din capul locului în reclamă: faptul că fiecare secvență particulară este detașabilă, interșanjabilă, deturnată chiar și din punct de vedere tehnic de orice coerență semnificantă dovedește că alte finalități decît cele ale operei propriu-zise sînt avute în vedere. Efecte, trucuri, performanțe individuale izolate și repetabile au conspirat dintotdeauna la expunerea publicitară de bunuri, încît astăzi

fiecare gros-plan al unei actrițe de film a devenit reclamă pentru numele ei, fiecare şlagăr, un canal către popularitatea melodiei pe care o cîntă. Publicitatea și industria culturală fuzionează atît din punct de vedere tehnic, cît și economic. Aici și acolo acelaşi lucru apare în nenumărate locuri, iar repetiţia mecanică a aceluiaşi produs cultural se transformă deja într-un acelaşi slogan propagandistic. Aici și acolo tehnica devine, conform imperativului eficacității, psihotehnică, procedură de manipulare a oamenilor. Aici și acolo sînt valabile normele insolitului totuși familiar, ale facilului totuşi captivant, ale abilității mascate în simplitate; totul se concentrează pe copleșirea clientului presupus a fi distrat sau recalcitrant.

Prin limbajul pe care îl utilizează, el însuși contribuie la caracterul de reclamă al artei. Cu cît limbajul se confundă mai mult cu mesajul, cu cît sînt mai multe cuvintele care se transformă din vehicule substanţiale de sens în semne fără calități, cu cît semnificația pe care ele o mijlocesc este mai clară și mai transparentă, cu atît mai opace și mai impenetrabile devin ele. Demitologizarea limbii ca element al întregului proces al Luminilor se reconvertește în magie. Cuvîntul și conținutul său au fost distincte, dar inseparabile unul de celălalt. Concepte precum melancolie, istorie, ba chiar viață au fost recunoscute prin cuvîntul care le-a pus în evidență și care le-a păstrat. Forma sa le-a constituit și reflectat în același timp. Separarea netă, care a declarat veşmîntul lingvistic drept întîmplător şi relaţia sa cu obiectul arbitrară, a pus capăt amalgamului superstițios dintre cuvînt și obiect. Ceea ce, într-o succesiune determinată de sunete, depăşeşte corelaţia cu evenimentul desemnat este respins ca fiind obscur și ca metafizică verbală. Astfel însă, cuvîntul, care nu mai are decît a desemna și nu a semnifica, va fi fixat într-atît pe obiect, încît încremenește într-o formulă. Aceasta privește în egală măsură limbajul şi obiectul. În loc să permită înțelegerea obiectului, cuvîntul epurat îl tratează ca pe un caz al unui moment abstract, încît tot restul, despărţit de expresia care nu mai există prin exigența unei clarităţi neîndurătoare, se atrofiază și în realitate. Extrema stîngă la o echipă de fotbal, cămașa neagră, junele membru

al Tineretului Hitlerist și altele asemenea nu mai reprezintă decît ceea ce numesc. Dacă, înainte de a fi fost raționalizat, cuvîntul a pus în libertate nu doar nostalgia, ci și minciuna, ipostaza sa raționalizată s-a transformat în cămașă de forță pentru nostalgie mai curînd decît pentru minciună. Orbirea și muțenia datelor la care pozitivismul reduce lumea se transmite limbajului, care se mulțumește cu înregistrarea acestora. Termenii înșiși devin astfel impenetrabili, ei capătă o vigoare, o forță de adeziune și de respingere ce-i face asemănători antitezei lor, descîntecele. Ei acționează din nou ca un fel de practică vrăjitorească, fie că numele divei este obținut în studio printr-o combinație bazată pe statistică, fie că guvernul-providență este anatemizat prin calificative tabu, precum cele de birocrați sau intelectuali, fie că, drept cauțiune pentru acoperirea josniciei, este utilizat numele patriei. Numele ce se impregnează mai intens de magie suferă astăzi o transformare chimică. El se preschimbă în etichetă arbitrară și manipulabilă, cu eficacitate calculabilă, dar tocmai de aceea despotică, precum cea a numelor arhaice. Prenumele, rămășița arhaică, a fost adaptat vremurilor, fiind stilizat fie ca siglă publicitară – la *star*-urile de film devin prenume și numele de familie –, fie ca standard colectiv. Desuet sună în schimb numele de familie, cel burghez, care, în loc să fie o etichetă, îl individualizează pe purtătorul său prin relația cu propria-i istorie anterioară. Pe americani acesta îi pune cumva în încurcătură. Pentru a acoperi distanța incomodă dintre anumiți indivizi, ei își spun Bob sau Harry, precum membrii interșanjabili ai unor echipe. O asemenea manieră reduce relațiile dintre oameni la nivelul la care fraternizează publicul stadioanelor, nivel care te pune la adăpost de o fraternizare autentică. Semnificația, unica performanță a cuvîntului admisă de semantică, se desăvîrșește în semnal. Caracterul de semnal se intensifică prin rapiditatea cu care modele lingvistice lansate de la vîrf intră în circulație. Indiferent dacă este just sau nu să considerăm cîntecele populare drept un patrimoniu cultural declasat al păturii sociale superioare, elementele lor și-au căpătat forma populară în cursul unui proces de difuziune îndelungat, marcat de multiple medieri.

Dimpotrivă, propagarea așa-numitelor *popular songs* are loc fulgerător. Cuvîntul american *fad* utilizat pentru modele transmise epidemic – și declanșate de forțe economice hiperconcentrate – desemna fenomenul cu mult înainte ca patronii autoritari ai agențiilor publicitare să fi impus diferite linii generale ale culturii. Cînd, într-o bună zi, fasciștii germani lansează prin megafoane un cuvînt precum „intolerabil", mîine va zice „intolerabil" întregul popor. După o schemă similară, națiunile afectate de *Blitzkrieg*-ul german au preluat termenul în jargonul propriu. Repetarea universală a termenilor desemnînd asemenea acțiuni le face pretutindeni familiare, tot așa cum, pe vremea pieței libere, numele mărfii, aflat pe buzele tuturor, stimula vînzările. Prin repetiția oarbă și răspîndirea rapidă a cuvintelor determinate, publicitatea se apropie de discursul totalitar. Acel strat al experienței care personaliza cuvintele, atașîndu-le oamenilor care le pronunțau, a dispărut, și prin această asimilare promptă limbajul și-a însușit răceala proprie doar celui utilizat la afișiere sau în mica publicitate a ziarelor. Indivizi nenumărați utilizează cuvinte și expresii pe care ori nu le mai înțeleg deloc, ori le folosesc doar în funcție de valoarea lor behavioristă, precum numele de mărci care se agață cu atît mai tenace de obiecte, cu cît sensul lor lingvistic este mai puțin inteligibil. Ministrul Propagandei vorbește în necunoștință de cauză despre forțe dinamice, iar șlagărele cîntă fără încetare despre *rêverie* și *rhapsody*, acroșîndu-și popularitatea de magia incomprehensibilului, resimțită ca fior al unei vieți superioare. Alte stereotipuri, ca *memory*, sînt încă parțial înțelese, dar sînt detașate de experiența care le-ar putea da sens. Ele se înfig ca enclave în limba vorbită. În radioul german al lui Flesch și Hitler pot fi recunoscute în limbajul afectat al crainicului care adresează națiunii un „La revedere" sau un „Vorbește tineretul hitlerist" sau chiar un „Vorbește *Führer*-ul" într-o pronunție devenită limba maternă a milioane de oameni. Prin asemenea întorsături de frază este curmată ultima legătură dintre experiența sedimentată și limbă, legătură care, în secolul al XIX-lea, își mai exersa influența reconciliatoare prin dialect. La gazetarul care, datorită convingerilor

sale alunecoase, a ajuns în Germania redactor-şef, cuvintele germane încremenesc sub peniţă şi se înstrăinează. La fiecare cuvînt în parte se poate constata în ce măsură a fost el desfigurat de fascista *Volksgemeinschaft*. Şi, desigur, o asemenea limbă este deja universală, totalitară. În cuvinte nu se mai poate distinge violenţa la care au fost supuse. Crainicul de la radio nu mai trebuie să recurgă la tonul afectat; este un fapt intolerabil ca accentul să-l deosebească de publicul căruia i se adresează. Dar tocmai de aceea, limbajul şi gestica ascultătorilor şi spectatorilor sînt cu atît mai mult impregnate, pînă la nuanţe inexplicabile pînă acum de către vreo metodă experimentală, de schemele industriei culturale. Ea a preluat astăzi moştenirea civilizatoare a acelei democraţii întreprinzătoare, născută pe *frontier*, nicicînd prea binevoitoare faţă de devierile intelectualiste. Toţi sînt liberi să ţopăie şi să se amuze, la fel cum sînt liberi, odată cu neutralizarea istorică a religiei, să adere la oricare sectă dintre cele nenumărate. Dar libertatea în alegerea ideologiei, ce reflectă mereu coerciţia economică, se dovedeşte în toate domeniile ca libertate de a fi mereu la fel. Modul în care o fată acceptă şi se achită de un *date* inevitabil, tonul vocii la telefon sau în cea mai intimă dintre situaţii, alegerea cuvintelor în conversaţie, tot ce ţine de viaţa interioară, organizată după categoriile ordonatoare emanînd dintr-o vulgarizată psihologie a profunzimilor, probează efortul fiinţei umane de a se transforma într-un aparat adecvat succesului, corespunzător pînă la nivelul impulsurilor inconştiente modelului promovat de industria culturală. Reacţiile cele mai intime ale oamenilor s-au reificat în asemenea măsură în raport cu ei înşişi, încît ideea specificităţii lor nu mai supravieţuieşte decît în forma sa cea mai abstractă: *personality* nu mai înseamnă pentru dînşii decît o dantură de un alb strălucitor, precum şi emanciparea de sudoarea de la subţiori şi de emoţii. Este triumful reclamei în industria culturală, *mimesis*-ul compulsiv al consumatorilor faţă de mărfurile culturale, recunoscute concomitent de către dînşii drept ceea ce sînt ele, de fapt, în realitate.

Elemente ale antisemitismului

Limitele Luminilor

I

Pentru unii, antisemitismul reprezintă astăzi o problemă de destin al omenirii, pentru alții un simplu pretext. Pentru fasciști, evreii nu constituie o minoritate, ci rasa opusă, principiul negativ ca atare; de exterminarea ei ar atîrna fericirea mapamondului. La celălalt pol se află teza conform căreia evreii, lipsiți de trăsături naționale sau etnice, ar constitui doar un grup bazat pe convingeri religioase și tradiții. Trăsăturile iudaice ar fi proprii doar evreilor răsăriteni, în tot cazul celor încă neasimilați pe deplin. Ambele doctrine sînt concomitent adevărate și false.

Cea dintîi este adevărată în sensul că fascismul a făcut-o adevărată. Evreii reprezintă astăzi grupul care, practic și teoretic, atrage asupra sa voința de exterminare pe care o generează spontan o ordine socială strîmbă. Răul absolut îi stigmatizează drept Rău absolut. În acest sens, ei sînt realmente poporul ales. În timp ce dominația nu mai este economicește necesară, evreii sînt desemnați drept obiecte absolute ale acesteia, destinați simplului ei exercițiu. Muncitorilor, ținta directă a dominației, nu li se poate spune deschis, din motive bine înțelese, acest lucru; negrii trebuie să rămînă acolo unde le este locul, dar pămîntul trebuie curățat de evrei, iar chemarea de a-i stîrpi precum vermina încălzește sufletele fasciștilor potențiali din toate țările. În imaginea evreului pe care rasiștii o prezintă lumii, aceștia din urmă își exprimă propria lor natură. Poftele lor vizează, cu orice preț, posesia exclusivă, îmbogățirea,

puterea fără limite. Pe evrei, pe care îi încarcă cu propria vină și a căror pretinsă dominație o batjocoresc, îi crucifică, repetînd la infinit sacrificiul în a cărui forță nu ajung să creadă.

Cealaltă teză, cea liberală, este adevărată ca idee. Ea implică imaginea acelei societăți în care ura încetează să se reproducă și de aceea caută atribute asupra cărora să se poată descărca. Dar considerînd că unitatea omenirii este deja principial realizată, teza liberalismului servește la apologia ordinii existente. Încercarea de a îndepărta amenințarea supremă printr-o politică a minorităților și o strategie democratică este la fel de ambiguă precum poziția defensivă a celor din urmă cetățeni liberali. Neputința lor îl atrage pe inamicul neputinței. Existența și înfățișarea evreilor compromite prin adaptarea deficitară la universalitatea existentă. Atașamentul lor inflexibil față de propria ordine de viață i-a plasat într-o poziție nesigură față de ordinea dominantă. Ei se așteptau ca aceasta să-i protejeze, fără să adere la ea. Relația lor cu națiunile dominante a fost caracterizată de lăcomie și de teamă. Ori de cîte ori au renunțat la diferența ce-i despărțea de modul dominant de viață, asimilații au plătit cu caracterul rece și stoic pe care societatea îl impune oamenilor pînă în zilele noastre. Interferența dialectică dintre Lumini și dominație, dubla relație a progresului cu cruzimea și cu emanciparea, pe care evreii au avut a o resimți direct din partea marilor reprezentanți ai Luminilor, precum și din partea mișcărilor populare democratice, se relevă și în caracterul însuși al celor asimilați. Stăpînirea de sine luministă, prin care evreii asimilați au depășit în ei înșiși penibila amintire a stăpînirii lor de către alții, salt echivalent cumva cu o a doua circumcizie, i-a transportat din propria lor comunitate ruinată direct în modernitatea burgheză, care a revenit implacabil la opresiunea rece, procedînd la reclasarea lor ca entitate rasială. Rasă nu înseamnă, după cum vor rasiștii, o caracteristică naturală particulară. Mai curînd ea este reducția la natural, la violența pură, particularitatea anchilozată, care, în realitatea existentă, reprezintă generalul. Rasa constituie astăzi autoafirmarea de sine a individualității burgheze

integrate în colectivitatea barbară. Evreii liberali au trebuit, în ultimă instanță, să suporte armonia societății, pe care au profesat-o, îndreptată, ca armonie a comunității etnice, împotriva lor înșile. Ei au crezut că antisemitismul este cel care distorsionează o ordine, care, de fapt, nu poate subzista decît prin distorsionarea oamenilor. Persecutarea evreilor, ca orice formă de persecuție, nu poate fi separată de această ordine. Esența acesteia, chiar dacă acoperită în anumite epoci, este violența ce se manifestă astăzi din plin.

II

Antisemitismul ca mișcare populară a fost mereu ceea ce instigatorilor săi le plăcea să reproșeze social-democraților: nivelare. Celor lipsiți de orice acces la comandă trebuie să le meargă la fel de rău ca poporului. De la funcționarii nemți și pînă la negrii din Harlem, toți adepții săi lacomi au știut de fapt mereu că, finalmente, nu vor cîștiga nimic altceva decît satisfacția că nici ceilalți nu mai au nimic. Arizarea proprietății evreiești, de care oricum au profitat căpeteniile, n-a adus maselor celui de-al Treilea Reich un beneficiu mai mare decît prada mizeră cu care se alegeau cazacii din cartierele evreiești incendiate de dînșii. Avantajul real îl constituia o ideologie doar pe jumătate înțeleasă. Faptul că inutilitatea sa economică demonstrată tinde să augmenteze, mai curînd decît să calmeze, forța sa de atracție îi indică adevărata natură: el nu servește oamenilor, ci avîntului lor distructiv. Cîștigul veritabil pe care-l scontează camaradul de rasă este acceptarea urii sale de către colectivitate. Cu cît beneficiul este mai redus, cu atît mai obstinată este aderența la mișcare, împotriva tuturor evidențelor. Antisemitismul s-a arătat mereu imun la argumentul rentabilității sale deficitare. Pentru popor el este un lux.

Utilitatea sa pentru ordinea dominantă este limpede. El este folosit ca diversiune, mijloc ieftin de corupere, exemplu de terorism. *Rackets* respectabili îl întrețin, iar cei nerespectabili

îl practică. Forma acelui duh, social sau individual, ce se proiectează în antisemitism, implicarea arhaic-istorică, sub înfățișarea unei tentative de evaziune, în care rămîne blocat, este însă obscură. Dacă un Rău atît de profund înrădăcinat în civilizație nu-și găsește o motivație în cunoaștere, individul va reuși cu atît mai puțin să-l neutralizeze prin cunoaștere, chiar dacă acesta este la fel de bine intenționat precum sînt înseși victimele. Explicațiile și contraargumentele strict raționale, economice, politice – oricît de îndreptățite – nu ajung s-o facă, deoarece raționalitatea asociată dominației se bazează ea însăși pe suferință. Persecutori și victime, la fel de orbi atît în agresiune, cît și în apărare, se înscriu în același ciclu dezastruos. Comportamentul antisemit se declanșează în situațiile în care oameni orbiți, privați de subiectivitate, sînt scăpați în libertate în calitate de subiecți. Ceea ce făptuiesc constituie – pentru cei afectați – reacții ucigașe și totodată lipsite de sens, după cum le constată, fără să le explice, experții în *behaviorism*. Antisemitismul este o schemă bine rodată, chiar un ritual al civilizației, iar pogromurile sînt veritabile omoruri rituale. Prin ele se demonstrează neputința a ceea ce le-ar putea împiedica, neputința reflecției, a semnificației și, în fine, a adevărului. Distracția stupidă a crimei reprezintă confirmarea acelei existențe monotone cu care oamenii se resemnează.

Abia orbirea antisemitismului, lipsa sa de finalitate, conferă explicației cum că ar fi o supapă de siguranță o anume doză de adevăr. Ura se descarcă asupra celui care, în mod evident, este lipsit de apărare. Și cum victimele sînt între ele interșanjabile în funcție de circumstanțe: vagabonzi, evrei, protestanți, catolici, fiecare poate schimba locul cu cel al ucigașului, cu aceeași plăcere oarbă a crimei, în clipa în care, devenind reprezentantul normei, se simte puternic. Nu există un antisemitism genuin și, desigur, nu există antisemiți înnăscuți. Adulții a căror a doua natură a devenit setea de sînge evreiesc știu la fel de puțin de ce sînt așa, ca și tineretul chemat să-l verse. Instigatorii bine plasați, cei care știu motivul, nici nu-i urăsc pe evrei și nici nu-și iubesc adepții. Însă ura adepților, care nu trag nici

foloase economice, nici sexuale, este nesecată; ei nu tolerează nici o destindere, deoarece nu cunosc satisfacția. În fapt, ceea ce însuflețește banda asasină de tîlhari este un soi de idealism dinamic. Ei pornesc la furat și fac din asta o ideologie grandioasă, flecărind despre salvarea familiei, a patriei, a omenirii. Dar pentru că cei înșelați sînt tot ei, ceea ce, în sinea lor, bănuiau deja, jalnica lor motivație rațională, hoția, căreia raționalizarea are a-i servi, este cu totul dată la o parte, raționalizarea devenind astfel sinceră fără să vrea. Impulsul obscur, de care de la bun început s-au simțit mai aproape decît de rațiune, îi invadează cu totul. Insula rațiunii este potopită, iar disperații apar drept singurii apărători ai adevărului, ca novatori ai Terrei, pe care țin s-o reformeze pînă în cel din urmă cotlon. Tot ce viețuiește devine materie a josnicei lor misiuni, pe care nici o slăbiciune nu mai are a o clinti. Fapta devine realmente scop în sine, mascîndu-și astfel propria lipsă de finalitate. Antisemitismul îndeamnă mereu la a merge pînă în pînzele albe. Între antisemitism și totalitate a existat dintotdeauna o relație profundă. Orbirea cuprinde totul, deoarece nu înțelege nimic.

Liberalismul le-a dat evreilor avere, dar fără autoritatea de a da ordine. Sensul drepturilor omului a fost tocmai acela de a promite fericire și celor lipsiți de putere. Dar faptul că masele înșelate presimt că această prea generală promisiune este o minciună, atîta vreme cît există clase sociale, le stîrnește furia; ele se simt batjocorite. Chiar și ca eventualitate, ca idee, ele trebuie să-și refuleze un asemenea vis de fericire, pe care îl reneagă cu atît mai violent cu cît el este mai persistent. Acolo unde, în ciuda privațiunilor principiale, acesta apare ca realizat, ele simt impulsul de a reproduce represiunea aplicată propriilor aspirații. Ceea ce poate servi drept pretext unui asemenea repetabil reflex, oricît de nefericit ar fi, Ahasver și Mignon, exoticul evocînd Țara Făgăduinței, frumusețea invitînd la sexualitate, animalul proscris ca respingător deoarece conotează promiscuitate, atrage asupra sa plăcerea destructivă a civilizaților care n-au putut duce pînă la capăt durerosul proces

al civilizării. Cei ce domină, crispați, natura torturată întrezăresc în ea aparența provocatoare a unei fericiri neputincioase. Ideea fericirii lipsite de putere este insuportabilă, deoarece doar o asemenea fericire este și una veritabilă. Fantezia despre conspirația lubricilor bancheri evrei ce finanțează bolșevismul constituie semnul neputinței înnăscute, precum viața în opulență este semnul fericirii. Aici se adaugă imaginea intelectualului; el pare să gîndească ceea ce alții nu-și permit, scutit fiind și de sudoarea muncii fizice. Bancherul, ca și intelectualul, banul și spiritul, exponenții circulației și schimbului, reprezintă visul refulat al celor mutilați de dominație, de care dominația se servește pentru propria eternizare.

III

Societatea actuală, în care arhaice sentimente religioase și renașteri, ca și moștenirile lăsate de revoluții se traficheză pe piață, unde, în spatele ușilor închise, căpeteniile fasciste negociază pămîntul și viața națiunilor, în timp ce publicul amorțit din fața aparatelor de radio le calculează costurile, societatea în care cuvîntul ce o demască se legitimează astfel ca recomandare pentru a fi admis într-un *racket* politic: această societate, unde nu doar politica este o afacere, ci afacerile constituie întreaga politică, se arată indignată de retardatele trăsături mercantile ale evreului, calificîndu-l drept materialist, speculant, obligat a se da la o parte din fața focului sacru al spiritului celor care au ridicat afacerea la rang de absolut.

Antisemitismul burghez are un fundament economic specific: camuflarea dominației în producție. Dacă în epocile trecute cei de la domnie își exercitau în mod nemijlocit puterea represivă, încît nu doar că lăsau munca în seama celor de jos, ci o și declarau drept netrebnicie, cum a fost considerată mereu sub regimul dominației, în era mercantilismului monarhul absolut se instituie el însuși ca șef suprem al manufacturii. Producția devine prezentabilă la curte. Seniorii în ipostaza de burghezi

au schimbat ținuta strălucitoare pe haine civile. Munca nu dezonorează, au spus ei, cu gîndul de a-și apropria pe cale mai rațională munca celorlalți. Ei înșiși s-au înrolat, chipurile, între cei productivi, deși au rămas ce-au fost întotdeauna, niște paraziți. Fabricantul și-a asumat riscuri și a acumulat bogăție, ca și negustorul sau bancherul. El a fost cel care a calculat, a organizat, a cumpărat, a vîndut. Pe piață a intrat în concurență cu ceilalți pentru un profit corespunzător capitalului său. Dar nu s-a mulțumit să adune de pe piață, ci s-a dus direct la sursă: ca reprezentant al clasei sale, a avut grijă să-și pună deoparte și din beneficiile muncii angajaților săi. Muncitorii au fost obligați să livreze cît mai mult. Ca un veritabil Shylock, el a pretins să i se respecte contractul. Pe baza proprietății asupra mașinilor și materiei prime, el i-a obligat pe ceilalți să producă. Și-a atribuit lui însuși calificativul de producător, dar, în sinea lui, știa care-i adevărul. Munca productivă a capitalistului, fie că își justifica profitul prin venitul ce îi revenea ca patron în era liberalismului, fie prin salariul directorial astăzi, era o ideologie, camuflînd esența contractului de muncă și natura rapace a sistemului economic în întregul său.

De aceea și strigătul: prindeți hoțul! arătînd spre evreu. El este realmente țapul ispășitor, nu doar pentru manevre și mașinații individuale, ci în sens larg, imputîndu-i-se injustiția economică emanată de întregul clasei sale sociale. Fabricantul își urmărește direct debitorii, muncitorii din fabrică, și controlează ceea ce oferă ei în schimb încă înainte de a le fi avansat banii. Ei nu vor sesiza ceea ce li s-a întîmplat în realitate decît atunci cînd constată ce pot cumpăra în schimbul acestor bani: cel din urmă magnat poate dispune de un cuantum de servicii și bunuri precum nici un domnitor din vechime; muncitorii primesc însă doar ceea ce s-a numit minimul cultural. Pe lîngă că le este dat să afle, pe piață, cît de puține bunuri le revin, vor fi obligați să contemple oferta unora pe care nu și le pot permite. În relația dintre salarii și prețuri se exprimă tot ceea ce muncitorii nu-și pot oferi. Odată cu salariul, ei au trebuit să accepte și principiul salarizării. Negustorul le prezintă

polița pe care ei au semnat-o fabricantului. Acela este executorul judecătoresc pentru întregul sistem, preluînd asupra sa ura celorlalți. Responsabilitatea sferei circulației produselor în exploatarea oamenilor este un simulacru socialmente necesar.

Evreii nu au ocupat exclusiv sfera circulației. Dar ei au fost atîta vreme îngrădiți în această sferă, încît au ajuns să reflecte prin însăși constituția ei ura care, dintotdeauna, s-a îndreptat împotriva lor. Spre deosebire de colegii lor arieni, lor le-a fost mai curînd închis accesul spre sursa plusvalorii. Abia tîrziu și cu dificultate li s-a permis să devină proprietari de mijloace de producție. Desigur că, în istoria Europei, inclusiv în Germania imperială, evrei botezați au ajuns să ocupe poziții înalte în administrație și industrie. Dar ei au trebuit să le acopere mereu cu o devoțiune dublată, cu zel și perseverență, cu o abnegație tenace. Au fost admiși doar dacă, prin comportamentul lor, și-au însușit tacit verdictul emis asupra celorlalți evrei, confirmîndu-l o dată mai mult: acesta este și țelul botezului. Toate marile realizări ale acestor personaje n-au avut drept efect integrarea evreului între popoarele Europei, interzicîndu-i-se să prindă rădăcini și reproșîndu-i-se apoi că nu le are. A rămas mereu sub protecție, dependent de împărați, de principi sau de statul absolutist. Toate aceste instanțe au fost la un moment dat economicește avansate față de populația rămasă în urmă. În măsura în care au avut nevoie de evreu ca mijlocitor, l-au luat sub protecție împotriva maselor, care aveau a plăti prețul progresului. Evreii au fost colonizatorii progresului. De cînd au contribuit ca negustori la răspîndirea civilizației romane în Europa gentilică, au fost mereu, în concordanță cu religia lor patriarhală, reprezentanți ai relațiilor urbane, burgheze și finalmente industriale. Ei au transpus formele de existență ale capitalismului în lumea rurală și au atras asupra lor ura celor care aveau a suferi din această pricină. De dragul progresului economic, ale cărui victime sînt astăzi, evreii au fost de la bun început un spin în ochii meșteșugarilor și țăranilor declasați de capitalism. Caracterul exclusivist și particularist al acestuia îl simt acum pe pielea lor. Cei care au vrut să fie

mereu primii sînt acum dați deoparte. Chiar și directorul evreu al unui trust american de divertisment trăiește, cu tot cu lux, într-o disperată defensivă. Caftanul fusese rămășița fantomatică a unui arhaic strai burghez. Astăzi el indică faptul că purtătorii săi sînt măturați spre marginea societății, care, luminată în totalitate, alungă spectrele propriei preistorii. Cei care au propagat individualismul, dreptul abstract, conceptul de persoană, sînt acum degradați la rang de specie aparte. Cei care nu s-au putut bucura niciodată netulburați de drepturile civile, prin care li se acorda calitatea de oameni, se numesc din nou, fără deosebire, Evreul. Chiar și în secolul al XIX-lea, evreul a depins de relația sa cu puterea centrală. Dreptul universal, garantat de stat, a constituit garanția siguranței sale, legile speciale au fost coșmarul său. El a rămas obiect, dependent de grație, chiar și atunci cînd și-a pretins drepturile. Comerțul nu i-a fost profesiune, ci destin. El a fost trauma cavalerului industriei, doritor să se înfățișeze drept creator. Jargonul evreiesc îi relevă acestuia motivul pentru care, în sinea lui, se disprețuiește: antisemitismul este ură de sine, conștiința vinovată a parazitului.

IV

Antisemitismul rasist vrea să ignore considerațiile religioase. El pretinde că în joc se află puritatea rasei și națiunii. Protagoniștii săi au observat că oamenii au încetat de mult să se preocupe de mîntuirea în eternitate. Astăzi credinciosul mediu este la fel de versat ca, pe vremuri, un cardinal. A reproșa evreilor că sînt necredincioși obstinați nu mai constituie un motiv de a pune masele în mișcare. Dar ostilitatea religioasă care, timp de două mii de ani, a condus la persecuția evreilor nu s-a stins cu totul. Zelul cu care antisemitismul își neagă tradiția religioasă dovedește mai curînd că ea este profund înrădăcinată în el, la fel cum idiosincrazia profană a fost cîndva parte din rîvna credinței. Ca bun cultural, religia a fost integrată,

și nu abolită. Alianța dintre Lumini și dominație a fracturat accesul către conștiință al momentului de adevăr al religiei, conservîndu-i formele sale reificate. Ambele circumstanțe vin în întîmpinarea fascismului: nostalgia nestăpînită este canalizată spre rebeliunea rasistă, urmașii evanghelizatorilor fanatici se prefac, după modelul wagnerienilor cavaleri ai Graal-ului, în conjurați ai comunității sangvine și gardienii ei de elită, iar religia devine o instituție pe de o parte împletită cu sistemul, pe de alta convertită la cultura de masă și la paradele sale. Credința exaltată, cu care se laudă *Führer*-ul și acoliții lui, nu este alta decît aceea care, fanatică, a dat cîndva disperaților forța de a rezista, doar că vechiul ei conținut s-a pierdut. Din ea subzistă doar ura față de cei care nu le împărtășesc credința. La creștinii germani n-a mai rămas din religia iubirii decît antisemitismul.

Creștinismul nu este doar un pas înapoi față de iudaism. La trecerea de la henoteism la forma sa universală, Dumnezeul iudaic nu a pierdut cu totul trăsăturile de demon natural. Spaima, moștenită din trecutul pre-animist, trece din natură în conceptul Sinelui absolut, care, în calitate de creator și stăpînitor al naturii, o supune totalmente. În puterea și majestatea lui indescriptibilă, din care rezultă și alienarea sa, el rămîne totuși accesibil gîndirii, care devine universală tocmai prin relația ei cu acest absolut suprem și transcendental. Dumnezeu ca spirit se opune naturii ca principiu alternativ, care nu reprezintă doar ciclul ei orb, precum toți zeii din mitologie, ci poate și elibera din acest ciclu. Dar prin abstracția și depărtarea lui, spaima de incomensurabil s-a intensificat, iar metalicul „Eu sînt“, ce nu îngăduie nimic în preajmă, întrece în violență ineluctabilă judecata mai întunecată, dar de aceea mai ambiguă, a destinului anonim. Dumnezeul iudaismului cere ce i se cuvine și îi pedepsește pe cei rămași datori. El își amestecă creatura într-o țesătură de vini și merite. Creștinismul a evidențiat, din contra, momentul grației, conținut desigur și de iudaism în legămîntul lui Dumnezeu cu oamenii și în promisiunea mesianică. El a îmblînzit groaza de absolut, prin aceea

că creatura se regăsește în divinitate: mediatorul divin răspunde la un nume omenesc și moare de o moarte omenească. Mesajul său este: Nu vă temeți; credința este mai puternică decît legea; iubirea, porunca unică, este mai importantă decît orice majestate.

Dar în virtutea acelorași momente prin care creștinismul risipește vraja religiei naturale, el promovează din nou idolatria, în formă spiritualizată. Cu cît absolutul este adus mai aproape de finit, finitul este absolutizat. Christos, spiritul încarnat, este magicianul zeificat. Autoreflecția umană în absolut, umanizarea lui Dumnezeu prin Christos este *proton pseudos*. Progresul față de iudaism este răscumpărat prin afirmația că omul Isus ar fi fost Dumnezeu. Tocmai momentul reflexiv al creștinismului, spiritualizarea magiei, este rădăcina răului. Ceea ce în fața spiritului pare de esență naturală este declarat drept esență spirituală. Or, spiritul constă tocmai în a susține contrariul față de această pretenție a finitului. De aceea, conștiința vinovată trebuie să-l recomande pe profet ca simbol, tot așa cum recomandă practica magică drept metamorfoză. Acest lucru face din creștinism o religie într-un anume sens unică: o legătură intelectuală cu ceea ce este, din punct de vedere intelectual, suspect, un domeniu cultural particular. Precum marile sisteme asiatice, iudaismul precreștin a fost o credință dificil de separat de viața comunității și de autoconservarea ei. Transformarea ritualului sacrificial păgîn nu a avut loc doar în cult și în starea de spirit, ci a determinat și formele de desfășurare a muncii. Ca schemă a acesteia, sacrificiul va fi raționalizat. Tabuul se transformă în organizare rațională a muncii. El organizează administrația pe timp de război și pe timp de pace, semănatul și strîngerea recoltei, prepararea mîncării și tăierea animalelor. Chiar dacă reglementările nu sînt produse de către reflecția rațională, rezultatul reglementărilor este raționalitatea însăși. Efortul de a se elibera de frica elementară, care la popoarele primitive s-a aflat la originea organizării ritualului, s-a sublimat în iudaism în ritmul sanctificat al vieții familiale și statale. La respectarea cutumei cei învestiți să vegheze erau preoții. Funcțiunea lor în sistemul

dominației era evidentă în practica teocratică; creștinismul însă a dorit să rămînă o religie a spiritului, chiar și acolo unde ea aspira la puterea laică. Prin cel din urmă sacrificiu, cel al dumnezeului-om, el a negat în ideologie instinctul de conservare, dar a remis astfel existența devalorizată sferei profanului: legea mozaică a fost abolită, dar Cezarului, ca și lui Dumnezeu, i s-a dat ce-i al lui. Autoritatea temporală este confirmată sau uzurpată, în timp ce practica creștină constituie un resort concesionat mîntuirii sufletului. Prin imitația cristică se impune depășirea autoconservării. Iubirea sacrificiului voluntar va fi astfel dezbrăcată de naivitate, separată de cea naturală și contabilizată ca un merit. Iubirea mijlocită de certitudinea mîntuirii va trebui însă considerată drept unica nemijlocită; natura și supranaturalul vor fi prin ea reconciliate. În aceasta rezidă neadevărul ei: în interpretarea eronat afirmativă a uitării de sine.

Interpretarea este înșelătoare, deoarece, deși biserica există prin faptul că oamenii văd în respectarea învățăturii ei, fie că aceasta înseamnă apel la opere de binefacere pentru catolici, fie la credință pentru protestanți, drumul spre mîntuire, această biserică nu poate garanta țelul. Faptul că promisiunea religioasă de salvare, element iudaic și negativ în doctrina creștină, prin care magia și finalmente chiar biserica sînt relativizate, nu angajează este ignorat tacit de credinciosul naiv, pentru care creștinismul, supranaturalismul, devine un ritual magic, o religie a naturii. Acesta crede doar uitîndu-și credința. El se autoconvinge că ar poseda, precum astrologii și spiritiștii, știință și certitudine. Atitudinea nu este în mod necesar eronată în comparație cu teologia spiritualizată. Băbuța italiană care, cu pioasă simplitate, aprinde o lumînare Sfîntului Gennaro pentru nepotul plecat la război poate fi mai aproape de adevăr decît popii și marii pontifi, care, fără nici o umbră de idolatrie, sfințesc armele împotriva cărora Sfîntul Gennaro este neputincios. Pentru cei simpli, religia însăși devine un substitut de religie. Cu acest presentiment creștinismul a coabitat încă de la începuturile sale, dar numai creștinii paradoxali, cei

antioficiali, de la Pascal, trecînd prin Lessing și Kierkegaard pînă la Barth, au făcut din el piatra unghiulară a teologiei lor. Printr-o asemenea conștiință, ei n-au fost doar cei mai radicali, ci și cei mai indulgenți. Ceilalți însă, care au refulat-o și, cu conștiința vinovată, s-au autoconvins de creștinism ca de un bun sigur, au trebuit să-și confirme veșnica lor mîntuire prin nenorocirile lumești ale celor care n-au comis întunecatul sacrificiu al rațiunii. Aceasta este originea religioasă a antisemitismului. Adepții religiei Tatălui sînt urîți de cei ai religiei Fiului pentru că ar ști mai multe. Este dușmănia spiritului, întărit în calitate de chezaș al mîntuirii, împotriva spiritului. Pentru antiiudaismul creștin, scandalos este adevărul ce se opune Răului fără a-l raționaliza și care nu renunță la ideea despre extazul nemeritat, opus mersului lumii și mîntuirii, pe care acestea ar trebui, chipurile, să-l producă. Antisemitismul are a confirma că ritualul credinței și istoriei este îndreptățit, săvîrșindu-l asupra celor care neagă o asemenea îndreptățire.

V

„Nu pot să te sufăr deloc – să nu uiți asta", îi spune Siegfried lui Mime, care îl ruga să-l iubească. Vechiul răspuns al tuturor antisemiților este apelul la idiosincrazie. Emanciparea societății de antisemitism depinde de conceptualizarea idiosincraziei și, astfel, de conștientizarea absurdității sale. Dar idiosincrazia se atașează de particular. Drept natural este considerat generalul, care se inserează în contextul funcțional al societății. Natura însă, cea care n-a trecut prin canalele organizării conceptuale pentru a se sublima în utilitate, sunetul strident al vîrfului de creion pe ardezie, sunet ce-ți perforează timpanul, acel *haut goût* ce amintește de murdărie și putreziciune, transpirația vizibilă de pe frunțile sîrguincioșilor – ceea ce realmente nu s-a putut adapta sau sfidează interdicțiile în care s-a sedimentat progresul veacurilor este resimțit ca iritant și provoacă o aversiune irezistibilă.

Motivele invocate de idiosincrazie amintesc de origini. Ele reproduc momente ale preistoriei biologice: semne ale pericolului, la al cărui sunet ți se face părul măciucă și inima încetează să bată. În idiosincrazie anumite organe se sustrag din nou dominației subiectului: autonome, ele reacționează la stimuli biologici fundamentali. Eul, care în asemenea reacții, precum paralizia pielii, a mușchilor, a membrelor, ia cunoștință de el însuși, nu este pe deplin stăpîn pe ele. Pentru cîteva clipe ele se asimilează imobilei naturi înconjurătoare. Dar prin aceea că mobilul se apropie de imobil și viața evoluată de simpla natură, cea dintîi se înstrăinează concomitent de cealaltă, căci natura imobilă, în care, precum Daphne, tinde să se transforme viața în starea ei de emoție extremă, nu este capabilă decît de o relație pur exterioară, spațială. Spațiul constituie alienarea absolută. Acolo unde umanul își dorește să devină ca natura, el se învîrtoșează concomitent împotriva acesteia. Protecția ca spaimă este o formă de *mimikry*. Acele reacții de paralizie la om reprezintă scheme preistorice de autoconservare: viața plătește tributul perenității prin adaptarea ei la moarte.

În faza magică, civilizația a înlocuit adaptarea organică la alteritate, comportamentul inițial mimetic, cu manipularea organizată a *mimesis*-ului și finalmente, în practica istorică, rațională, cu munca. *Mimesis*-ul necontrolat este condamnat. Îngerul cu spada în flăcări, care i-a alungat pe oameni din paradis pe calea progresului tehnic, reprezintă el însuși simbolul unui asemenea progres. Severitatea cu care, de-a lungul secolelor, conducătorii au interzis propriilor descendenți, ca și maselor dominate, regresiunea către modul de existență mimetic, de la interdicția religioasă a chipului cioplit, continuînd cu marginalizarea socială a actorilor și țiganilor, pînă la pedagogia ce-i dezobișnuiește pe copii să fie copilăroși, constituie condiția civilizației. Educația socială și individuală îi întărește pe oameni în comportamentul obiectivant al celor ce muncesc și îi împiedică să se lase prinși în suișurile și coborîșurile naturii înconjurătoare. Orice diversiune și orice abandon ține de *mimikry*.

Eul s-a întărit prin rezistența împotriva acestui mimetism. În procesul său de constituire are loc tranziția de la *mimesis*-ul reflexiv la reflecția controlată. Adecvarea fizică la natură este înlocuită cu „recunoașterea în concept“, cu absorbția diferitului în identic. Dar constelația în care se instaurează identitatea, cea nemijlocită a *mimesis*-ului sau cea mijlocită a sintezei, adecvarea la obiect în trăirea oarbă, ca și egalizarea elementelor reificate în construcția conceptelor științifice, rămîne cea a spaimei originare. Societatea perpetuează amenințarea naturii ca pe o coerciție constantă, organizată, care, reproducîndu-se în indivizi ca instinct de conservare sistematic, se întoarce împotriva naturii ca dominație socială asupra acesteia. Știința este repetare, rafinată în regularitatea observației și conservată în stereotipuri. Formula matematică reprezintă o regresiune utilizată în mod conștient, tot așa cum era și ritualul magic; ea este forma cea mai sublimată de *mimikry*. Tehnica nu mai realizează adaptarea la lumea neînsuflețită, în vederea autoconservării, precum magia, prin imitația corporală a naturii exterioare, ci prin automatizarea proceselor mentale, prin transformarea lor în cicluri oarbe. Odată cu triumful ei, manifestările umane devin concomitent controlabile și compulsive. Din adaptarea la natură nu mai rămîne decît învîrtoșarea față de aceasta. Culoarea de protecție și de avertizare este astăzi dominarea oarbă a naturii, totuna cu o instrumentalitate perspicace.

În modul de producție burghez, indelebila ereditate mimetică a întregului *praxis* este expediată în uitare. Interdicția aspră a regresiunii devine ea însăși pură fatalitate, iar dezicerea este într-atît de deplină încît nici nu mai poate fi conștientizată. Cei orbiți de civilizație iau contact cu propriile trăsături mimetice tabuizate abia prin anumite gesturi și comportări observate la alții, pe care le percep ca reminiscențe izolate, ca rudimente rușinoase în raționalizatul mediu înconjurător. Ceea ce îți repugnă ca fiind străin ți-e de fapt foarte familiar[1]. Este gestualitatea

---

1. *Cf.* Freud, *Das Unheimliche. Gesammelte Werke*, vol. XII, pp. 254, 259 ș.a.m.d.

molipsitoare a imediatităţii reprimate de civilizaţie: atingerea, ataşamentul, alinarea, persuasiunea. Iritantă este astăzi inactualitatea unor asemenea emoţii. Ele par să retranspună relaţiile umane, de mult reificate, în raporturi personale de forţă, precum încercarea de a-l influenţa pe cumpărător prin flatare, pe datornic prin ameninţare, pe creditor prin implorare. Fiecare emoţie are finalmente un efect penibil, mai puţin enervarea. Orice expresie nemanipulată apare ca grimasă, ceea ce expresia manipulată – la cinema, în linşaj, în discursul *Führer*-ului – a fost mereu. Mimica indisciplinată este însă marca vechii dominaţii, întipărită în substanţa vie a celor dominaţi şi moştenită, printr-un inconştient proces de imitaţie din prima copilărie, generaţii de-a rîndul, de la negustorul evreu de vechituri şi pînă la bancher. O asemenea mimică provoacă furia, deoarece ea evidenţiază în noile relaţii de producţie vechea spaimă, pe care, pentru a putea supravieţui în mijlocul lor, trebuie s-o uiţi. Furia omului civilizat reprezintă reacţia la momentul coercitiv, la furia torţionarului şi a victimei, ce reapar indistinct în grimasă. Aparenţei neputincioase i se replică de către realitatea ucigaşă, jocului îi răspunde gravitatea.

Grimasa pare jucată, deoarece, în loc să îndeplinească o funcţie serioasă, preferă să ilustreze neplăcerea. Ea pare să se sustragă gravităţii existenţei prin faptul că o acceptă fără rezerve: astfel este inautentică. Dar expresia este ecoul dureros al unei puteri copleşitoare, al violenţei ce se face auzită în lamentaţie. Oricît de sinceră, ea este mereu excesivă, căci, precum în fiecare operă de artă, fiecare sunet al plîngerii pare a conţine întreaga lume. Adecvată este doar acţiunea. Ea, şi nu *mimesis*-ul, este singura în măsură să pună capăt suferinţei. Dar consecinţa este acel chip uman impasibil şi imobil, transpus în final de epocă în figura de bebeluş a bărbaţilor de acţiune, politicieni, popi, directori generali şi *racketeers*. Vocea urlată a oratorilor fascişti şi a comandanţilor de lagăre trimite la cealaltă faţă a aceleiaşi situaţii sociale. Urletul este la fel de rece ca şi afacerile. Ei îşi însuşesc pînă şi sunetul vaietului naturii, transformîndu-l într-un element al propriei tehnici. În

pogromuri, urletul lor joacă același rol ca și mecanismul sonor la bombele germane: este pus în funcțiune țipătul de spaimă ce provoacă spaima. Prin strigătul de durere al victimei care, cea dintîi, a spus violenței pe nume, prin însuși cuvîntul ce desemnează victima: francez, negru, evreu, ei își induc intenționat disperarea celor persecutați, constrînși să reacționeze cu violență. Ei sînt falsa caricatură a unui înfiorător *mimesis*. Ei reproduc în ei înșiși aviditatea puterii de care se tem. Totul trebuie utilizat, totul trebuie să le aparțină. Simpla existență a alterității este o provocare. Fiecare altul tinde să se „extindă" și trebuie pus la locul lui, care este cel al ororii nețărmurite. Cei în căutarea unui refugiu nu-l au a găsi; celor ce exprimă năzuințele tuturor, pace, patrie, libertate – nomazilor și saltimbancilor –, li s-a refuzat dintotdeauna dreptul de cetate. De ceea ce omul se teme, aceea va trebui să îndure. Nici măcar odihna de pe urmă nu este admisă. Distrugerea cimitirelor nu este o manifestare a antisemitismului, ea este antisemitismul prin excelență. Cei alungați trezesc fatalmente plăcerea de a alunga. Violența se iscă nețărmurită la vederea urmelor lăsate asupra lor de violență. Tot ceea ce se mulțumește să vegeteze trebuie exterminat. În reacția haotic-ordonată a animalelor inferioare de a o lua la fugă, în figurile îmbulzelii mulțimilor, în gesturile convulsive ale torturaților apare ceea ce nu se lasă niciodată stăpînit de viața mizerabilă: impulsul mimetic. În lupta creaturii cu moartea, la polul opus libertății, libertatea se întrevede, irezistibilă, ca destin zădărnicit al materiei. Împotriva acestei libertăți se situează idiosincrazia, cea pe care o invocă drept pretext antisemitismul.

Energia psihică pe care o mobilizează antisemitismul politic constituie o asemenea idiosincrazie raționalizată. Toate gesticulațiile concepute de *Führer* și de ceata lui de acoliți sînt pretexte pentru a ceda tentației mimetice fără a încălca deschis, ba chiar într-un mod așa-zicînd onorabil, principiul realității. Ei nu-l pot suferi pe evreu și îl imită permanent. Nu există antisemit care să nu simtă instinctiv tentația de a-l imita pe cel care, în ochii săi, este evreu. Este vorba mereu de coduri

mimetice: mişcarea argumentativă a mîinii, vorbirea cîntată prin care zugrăveşte un tablou vivace al obiectului şi sentimentului, independent de sensul judecăţii, nasul, ca *principium individuationis* fizionomic, precum un semn grafic ce înscrie pe faţa individului caracterul său specific. În multiplele sensuri ale plăcerii olfacţiei supravieţuieşte vechea nostalgie pentru formele inferioare ale existenţei, pentru fuziunea nemijlocită cu natura înconjurătoare, cu pămîntul şi mîzga. Dintre toate simţurile, mirosul, care este atras fără să obiectiveze, depune mărturia cea mai senzuală despre avîntul de a te pierde în alteritate şi de a te identifica cu ea. De aceea mirosul, ca percepţie şi ca senzaţie percepută – ambele se reunesc în actul olfacţiei – exprimă mai mult decît celelalte simţuri. Prin văz rămîi cine eşti, prin miros te laşi completamente absorbit. De aceea, pentru civilizaţie mirosul este considerat o ruşine, ca semn de apartenenţă la pături sociale inferioare, la rase inferioare, la specii animale ordinare. Pentru individul civilizat, faptul de a se deda la asemenea plăcere este îngăduit doar dacă interdicţia este suspendată în beneficiul real sau imaginar al unor scopuri practice. Se admite răsfăţul cu acest instinct prohibit doar dacă nu există îndoială că el are a conduce la distrugerea sa. Aceasta este forma de manifestare a glumei şi a clovneriei. Este parodia mizeră a împlinirii. Supusă dispreţului şi autodispreţului, funcţiunea mimetică este savurată cu maliţie. Cel care simte mirosuri pentru a le extirpa, mirosuri „rele", are voie să imite după pofta inimii gestul adulmecării, căreia mirosul îi procură o bucurie neraţionalizată. Prin aceea că civilizatul „dezinfectează" emoţia prohibită, identificînd-o necondiţionat cu instanţa care a prohibit-o, ea va fi lăsată să eludeze prohibiţia. Cînd scapă din strînsoare, se declanşează rîsul. Aceasta este schema tipului de reacţie antisemită. Antisemiţii se adună pentru a celebra momentul autorizării decretate a ceea ce fusese interzis, dar colectivitatea lor, comunitatea celor ca dînşii, nu se constituie decît în şi prin acest moment. Larma pe care o fac este cea a rîsului organizat. Cu cît mai întunecate le sînt acuzaţiile şi ameninţările, cu cît mai mare furia, cu

atît mai stringent se dezlănţuie concomitent batjocura. Furie, batjocură şi imitaţie otrăvită sînt de fapt unul şi acelaşi lucru. Sensul emblematicii fasciste, al disciplinei rituale, al uniformelor şi al întregii aparaturi pretins iraţionale este tocmai facilitarea comportamentului mimetic. Simbolurile elaborate, tipice pentru orice mişcare contrarevoluţionară, capetele de mort şi mascaradele, bătaia barbară din tobe, repetarea monotonă a unor cuvinte şi gesturi, sînt şi ele o imitaţie organizată a practicilor magice, *mimesis* al *mimesis*-ului. *Führer*-ul cu faţă de scandalagiu şi cu charisma isteriei la comandă conduce dansul. Personajul oferă prin împuternicire şi în efigie ceea ce tuturor celorlalţi le este în realitate interzis. Hitler poate gesticula precum un clovn, Mussolini poate falsa precum un tenor de provincie, Goebbels poate vorbi la infinit precum un comis-voiajor evreu, a cărui moarte o recomandă de altfel, Coughlin poate predica iubirea ca însuşi Mîntuitorul a cărui crucificare o reprezintă şi la care sîngele se varsă mereu, fără încetare. Fascismul este totalitar şi prin aceea că năzuieşte să utilizeze rebeliunea naturii oprimate împotriva dominaţiei în folosul nemijlocit al dominaţiei.

Acest mecanism are nevoie de evrei. Vizibilitatea lor artificial augmentată acţionează asupra fiului legitim al civilizaţiei gentilice ca un fel de cîmp magnetic. Dacă în diferenţa sa faţă de evrei băştinaşul percepe egalitate şi umanitate, concomitent i se induce sentimentul antagonismului, al xenofobiei. Este calea pe care emoţiile tabuizate, contrare, în ordinea dominantă, muncii, sînt transformate în idiosincrazii conformiste. Poziţia economică a evreilor, cei din urmă escroci escrocaţi ai ideologiei liberaliste, nu le oferă acestora cîtuşi de puţin o protecţie sigură. Deoarece sînt atît de apţi în a produce acei curenţi de inducţie psihică, ei ajung, fără a putea opune rezistenţă, la dispoziţia unor asemenea funcţiuni. Ei împărtăşesc destinul naturii revoltate, căreia îi sînt substituiţi de către fascism: nevoia de evrei este concomitent oarbă şi perspicace. Nu mai contează dacă, în calitate de indivizi, evreii mai au acele caracteristici mimetice care provoacă molipsirea malignă, sau dacă ele sînt doar presupuse. Odată ce deţinătorii puterii economice

și-au învins teama de a apela la administratori fasciști, în fața evreilor se ridică automat construcția armonică a comunității etnice. Dominația îi sacrifică în clipa în care, în virtutea alienării ei avansate față de natură, se preface în natură pur și simplu. Evreii vor fi în totalitate învinuiți de vrăjitorie interzisă, de ritualuri sîngeroase. Deghizată în acuzație, dorința inconștientă a autohtonilor de a reveni la practica sacrificială mimetică se fixeză mulțumită în conștiința acestora. Atunci cînd întreaga oroare a preistoriei, pe care civilizația a lichidat-o, va fi reabilitată ca interes rațional prin proiecția asupra evreilor, zăgazurile se vor rupe. Oroarea poate fi pusă în practică, dar execuția ei depășește conținutul malefic al proiecției. Fanteziile rasiste despre crimele evreilor, despre uciderea copiilor și excesele sadice, despre otrăvirea poporului și conspirația internațională, definesc cu precizie visul antisemit, dar vor fi cu mult depășite de realizarea sa. În acel moment, simplul cuvînt Evreu apare ca o grimasă sîngeroasă, reflectată în drapelul cu crucea încîrligată – cap de mort și zvastică laolaltă; faptul că cineva este desemnat drept evreu reprezintă provocarea de a-l chinui pînă cînd se va fi făcut totuna cu această imagine.

Civilizația este victoria societății asupra naturii, victorie care transformă totul în natură pur și simplu. Evreii înșiși au participat la proces de-a lungul mileniilor, cu Luminile nu mai puțin decît cu cinismul. Ca reprezentanți ai celei mai vechi societăți patriarhale care a supraviețuit, încarnare a monoteismului, ei au prefăcut tabuurile în maxime civilizatoare pe cînd ceilalți mai practicau încă magia. A părut că evreilor le-a reușit ceea ce creștinismul a încercat în zadar: neutralizarea magiei prin propria sa energie, care se întoarce împotriva ei însăși în serviciul religios. Ei n-au extirpat asimilarea la natură, dar au anulat-o în simple îndatoriri ritualice. Astfel au reușit să-i păstreze memoria reconciliatoare, fără însă a recădea, prin simbolism, în mitologie. De aceea, pentru civilizația înaintată ei trec în același timp drept retardați și cu mult prea avansați, drept asemănători și deosebiți, drept proști și deștepți. Sînt declarați vinovați pentru ceea ce, primii între burghezi, au

înfrînt în ei înșiși: seducția dinspre ceea ce este inferior, atracția animalității și a țărînei, idolatria. Pentru că au inventat conceptul de *casher*, sînt persecutați ca porci. Antisemiții se erijează în executori ai Vechiului Testament: au grijă ca evreii, care au gustat din pomul cunoașterii, să se întoarcă în țărînă.

VI

Antisemitismul se întemeiază pe o falsă proiecție. Aceasta este reversul *mimesis*-ului autentic, profund înrudit cu cel reprimat, poate chiar caracterul morbid în care acesta se sublimează. Dacă *mimesis*-ul imită lumea înconjurătoare, falsa proiecție face ca mediul înconjurător să-i semene ei înseși. Dacă pentru cea dintîi lumea exterioară constituie modelul la care lumea interioară are a se adapta, încît ceea ce este străin va deveni familiar, cealaltă proiectează lumea interioară asupra celei exterioare, stigmatizînd drept ostil tot ce este mai familiar. Impulsuri pe care subiectul nu le admite ca fiind ale sale, dar care îi aparţin, sînt atribuite obiectului: victimei potenţiale. Paranoicul nu este liber în alegerile sale, el se conformează legilor propriei boli. În fascism, acest comportament devine captivul politicii, obiectul bolii este determinat după criteriile realității, iar sistemul halucinant va fi declarat ca normă rațională a lumii, tot așa cum devierea de la el ca nevroză. Mecanismul asumat de ordinea totalitară este la fel de vechi precum civilizația. Aceleași impulsuri sexuale pe care specia umană le-a reprimat au ştiut să se menţină și să se impună indivizilor și colectivităților prin conversiunea imaginară a mediului înconjurător într-un sistem diabolic. Dintodeauna, asasinul cu sînge rece a văzut în victimă pe persecutorul care l-a împins spre disperata legitimă apărare, iar bogații cei mai puternici l-au resimțit pe vecinul cel mai neputincios ca pe o amenințare insuportabilă, înainte de a tăbărî asupra lui. Raționalizarea a fost un șiretlic și totodată o constrîngere. Cel ales ca dușman va fi și perceput ca dușman. Perturbarea ține de deficitara

distincţie a subiectului între contribuţia proprie şi cea a altora la materialul proiectat.

Într-un anume sens, întreaga percepţie este proiecţie. Proiecţia impresiilor culese de simţuri este un legat al preistoriei animale, un mecanism destinat protecţiei şi hrănirii, un soi de prelungire a dispoziţiei de a lupta, prin care speciile superioare de animale reacţionează, activ sau pasiv, la orice mişcare, indiferent de intenţiile obiectului. Proiecţia s-a automatizat în om ca şi celelalte funcţii de agresiune şi protecţie, devenite reflexe. Astfel s-a constituit lumea sa obiectuală, ca produs al acelei arte ascunse „în adîncimile sufletului omenesc, al cărui adevărat mecanism cu greu îl vom putea smulge vreodată naturii şi să-i dezvăluim secretul“[2]. Sistemul lucrurilor, ordinea universală, în raport cu care ştiinţa nu formează decît expresia ei abstractă, este, dacă critica cunoaşterii a lui Kant se aplică în sens antropologic, produsul inconştient al organului animal în lupta sa pentru viaţă, a acelei proiecţii spontane. În societatea umană însă, unde odată cu constituirea individului viaţa afectivă şi intelectuală s-au diferenţiat, acesta are nevoie de un control sporit al proiecţiei, pe care, concomitent, trebuie să înveţe s-o rafineze şi s-o inhibe. Prin aceea că el învaţă, sub presiunea economiei, să facă deosebirea între ideile şi sentimentele proprii şi cele ale altora, se conturează diferenţa dintre interior şi exterior, posibilitatea distanţării şi identificării, conştiinţa de sine şi conştiinţa morală. Pentru a înţelege această proiecţie controlată şi degenerarea ei într-una falsă, de care ţine esenţa antisemitismului, este necesară o reflecţie mai profundă.

Doctrina fiziologică despre percepţie, dispreţuită de filozofii postkantieni ca naiv realistă şi drept cerc vicios, explică lumea percepţiei ca pe o imagine reflectată, controlată de intelect, a datelor pe care creierul le primeşte de la obiectele reale. Conform

---

2. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage, Werke*, vol. III, pp. 180 şi urm. Versiunea în limba română: Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar şi Viorica Moisuc, Bucureşti, 1994, p. 172.

acestei viziuni, ordonarea indicilor punctuali, a impresiilor, se face de către intelect. Dacă cei din școala *gestalt*-istă insistă asupra faptului că substanța fiziologică nu recepteazã doar puncte, ci deja structuri, Schopenhauer și Helmholtz, în ciuda sau tocmai datorită cercului vicios, au știut mai multe despre relația de interpenetrare dintre subiect și obiect decît consecuția logică oficializată de școală, fie ea cea neopsihologică sau cea neokantiană: imaginea percepută conține realmente concepte și judecăți. Între obiectul real și datele senzoriale incontestabile se cască o prăpastie pe care subiectul trebuie s-o depășească pe riscul propriu. Pentru a reflecta obiectul așa cum este, subiectul trebuie să-i restituie mai mult decît primește din partea lui. Subiectul recreează lumea dinafara lui din urmele pe care aceasta le lasă în propriile simțuri: unitatea obiectului în diversitatea proprietăților și stărilor sale; pe această cale se reconstruiește retroactiv și Eul, prin faptul că el învață astfel să confere o unitate sintetică nu doar impresiilor exterioare, ci și celor interioare, ce se separă progresiv de primele. Eul identic este cel de pe urmă produs constant al proiecției. El s-a putut dezvolta ca funcție unitară și totodată excentrică într-un proces care nu se poate împlini istoricește decît prin forțele evoluate ale constituției fiziologice umane. Chiar și ca Eu obiectivat în mod autonom, el nu devine decît prin ceea ce lumea obiectivă semnifică pentru dînsul. Profunzimea internă a subiectului nu constă decît în finețea și bogăția lumii exterioare a percepțiilor. Dacă această interpenetrare este întreruptă, Eul încremenește. Dacă se epuizează înregistrînd, în manieră pozitivistă, datele exterioare, fără a da nimic din el, el se reduce la un punct, iar dacă, la modul idealist, el recreează lumea din propriile-i origini insondabile, se extenuează într-o monotonă repetiție. În ambele cazuri el sacrifică spiritul. Doar în mijlocirea prin care futilul dat senzorial îndrumă gîndirea spre productivitatea deplină de care este în stare, și pe de altă parte gîndirea se abandonează fără rezerve impresiei predominante, poate fi depășită singurătatea patologică în care întreaga natură este prizonieră. Nu în certitudinea netulburată

de gîndire, nu în unitatea preconceptuală dintre percepţie şi obiect, ci în opoziţia autoreflexivă dintre ele se întrezăreşte posibilitatea reconcilierii. Distincţia are loc în subiectul care conţine lumea exterioară în propria conştiinţă, dar o recunoaşte concomitent ca alteritate. Astfel se desăvîrşeşte reflecţia, viaţa raţiunii, ca proiecţie conştientă.

Aspectul morbid al antisemitismului nu constă în comportamentul proiectiv în sine, ci în deficitul său de reflecţie. Incapabil să restituie obiectului ceea ce a receptat de la dînsul, subiectul nu se îmbogăţeşte, ci sărăceşte. În ambele direcţii reflecţia sa se împotmoleşte; deoarece nu mai reflectează asupra obiectului, nu mai ajunge să reflecteze nici asupra lui însuşi şi pierde astfel aptitudinea de diferenţiere. În loc să-şi asculte vocea conştiinţei, el aude voci; în loc să se examineze pe el însuşi, pentru a lua act de propria sete de putere, el atribuie altora Protocoalele Înţelepţilor Sionului. El se dilată şi se atrofiază în acelaşi timp. El investeşte fără măsură lumea înconjurătoare cu ceea ce este în el; o investeşte însă cu nimicul absolut, proliferare de simple mijloace, relaţii, maşinaţii, o practică întunecată lipsită de perspectiva ideii. Însăşi dominaţia, care, chiar şi în ipostaza sa absolută, semnifică doar mijloc, devine în această proiecţie necontrolată concomitent scop propriu şi al altora, scop în sine. În îmbolnăvirea individului, aparatul intelectual rafinat al omului se întoarce împotriva oamenilor precum instrumentul orb al ostilităţii în preistoria animală, care n-a încetat să funcţioneze pentru specie în confruntarea ei cu restul naturii. La fel cum specia umană s-a manifestat, în ascensiunea ei, faţă de celelalte specii, ca puterea destructivă cea mai evoluată şi cea mai de temut, şi cum, în interiorul umanităţii, rasele cele mai evoluate s-au manifestat faţă de cele mai primitive şi popoarele mai bine echipate tehniceşte faţă de cele mai lente, şi individul bolnav se confruntă cu celălalt, atît în megalomanie, cît şi în mania persecuţiei. În ambele situaţii subiectul se află în centru, iar lumea constituie o simplă ocazie pentru delirul său; ea devine chintesenţa neputincioasă sau atotputernică a ceea ce se proiectează asupra ei.

Rezistența pe care paranoicul o acuză fără deosebire la tot pasul este consecința lipsei de rezistență, a golului pe care orbirea de sine o creează în jurul lui. El nu se poate opri. Ideea care nu-și găsește nici un reper în realitate se obstinează și devine fixă.

Dacă paranoicul percepe lumea exterioară doar în măsura în care ea corespunde scopurilor sale oarbe, el nu poate decît să-și repete Sinele denaturat în manie abstractă. Schema goală a puterii ca atare, copleșitoare în raport cu alții, dar și cu propriul Eu divizat, acaparează și încorporează în propria țesătură mitică tot ce i se oferă, indiferent de specificitatea elementelor încorporate. Ciclul închis al mereu-identicului devine un surogat al omnipotenței. Este ca și cum șarpele care a spus primilor oameni: veți fi precum Dumnezeu, și-ar fi îndeplinit promisiunea prin paranoic. Acesta creează totul după chipul și asemănarea lui. Nu pare a avea nevoie de vreo ființă, dar pretinde ca toate să-l servească. Voința sa străbate universul, nimic n-are a se sustrage relației cu el. Sistemele sale sînt fără cusur. Ca astrolog, el înzestrează stelele cu forțe ce provoacă ruina celui fără de griji, fie în stadiul preclinic al unui Eu străin, fie în cel clinic al propriului Eu. Ca filozof, transformă istoria universală în executor al unor catastrofe și prăbușiri inevitabile. Ca nebun calificat sau ca individ absolut rațional, el îl distruge pe cel predestinat printr-un act terorist individual sau printr-o bine cumpănită strategie a nimicirii. Aceasta este rețeta succesului său. Tot așa cum femeile îl adoră pe paranoicul impasibil, popoarele cad în genunchi în fața fascismului totalitar. În cei ce se abandonează astfel, paranoia se adresează paranoicului precum unui demon, iar scrupulele de conștiință celui lipsit de conștiință, căruia îi sînt recunoscătoare. Ei îl urmează pe cel care îi ignoră, care nu-i tratează ca pe subiecți, ci îi lasă în seama exercițiului multiplelor lui scopuri. Împreună cu toată lumea, femeile respective și-au făcut o religie din ocuparea unor poziții de forță, mai mari sau mai mici, transformîndu-se ele însele în creaturile răufăcătoare în care le stigmatizează societatea. Privirea care să le amintească de

libertate trebuie de aceea să le atingă precum cea a unui prea naiv seducător. Lumea lor este pe dos. Concomitent însă știu, precum vechile divinități ce evitau privirea credincioșilor lor, că sub acest văl nu sălășluiește decît neînsuflețitul. Privirea non-paranoică, demnă de încredere, le va aduce aminte de acel spirit care a murit în ele, deoarece în exterior nu mai văd decît instrumentele reci ale propriei autoconservări. Asemenea atingere trezește în ele rușine și furie. Dar nebunul nu le atinge, chiar dacă, precum *Führer*-ul, le privește drept în ochi. El nu face decît să le înflăcăreze. Proverbiala privire drept în ochi nu prezervă, precum cea liberă, individualitatea. Ea fixează. Îi constrînge pe ceilalți la o fidelitate unilaterală, întemnițîndu-i între zidurile fortăreței monadice a propriei personalități. Nu trezește conștiința, ci, deja în prealabil, cere socoteală. Privirea penetrantă și cea care ignoră, privirea hipnotică și cea indiferentă sînt de aceeași natură, căci ambele suprimă subiectul. Deoarece reflecția lipsește din aceste priviri, ele îi electrizează pe cei privați de reflecție. Ei sînt trădați: femeile respinse și națiunile pîrjolite. Astfel ajunge închistatul o caricatură a puterii divine. Deoarece gesticulația sa suverană este în realitate privată de orice capacitate creatoare, îi lipsesc, ca și diavolului, atributele principiului pe care îl uzurpă: iubirea prevenitoare și libertatea întemeiată în ea însăși. El este rău, mînat de constrîngere și la fel de slab pe cît este forța sa. Dacă despre atotputernicia divină se spune că atrage creatura către sine, cea satanică, închipuită, absoarbe totul în propria neputință. Acesta este și secretul dominației ei. Sinele ce se proiectează obsesiv nu poate proiecta decît propria nenorocire, de a cărei motivație interioară este rupt prin incapacitatea reflecției. Tocmai de aceea, produsele falsei proiecții, schemele stereotipe ale gîndirii și ale realității, aduc cu ele calamitatea. Pentru Eul ce se scufundă în prăpastia lipsită de sens a Sinelui, obiectele devin alegorii ale perdiției, adăpost al sensului propriei prăbușiri.

Conform teoriei psihanalitice, o proiecție morbidă are loc atunci cînd pulsiunile socialmente tabuizate ale subiectului sînt transferate asupra obiectului. Sub presiunea Supra-Eului,

Eul proiectează în afara sa, ca intenții rele, pulsiunile agresive provenind de la Sine (*Es*), atît de violente încît primejduiesc și Eul, reușind astfel să se dezbare de ele ca reacție asupra exteriorului, fie în fantezie, prin identificarea cu presupusul răufăcător, fie în realitate, prin aparența legitimei apărări. Pulsiunea proscrisă prefăcută în agresiune este de regulă de natură homosexuală. Din teama de castrare, obediența față de tată merge pînă la a o anticipa prin adaptarea vieții afective conștiente la cea a unei fetițe, reprimînd ura împotriva tatălui într-o veșnică ranchiună. În paranoia, această ură conduce către o dorință castratoare tradusă într-un avînt destructiv generalizat. Bolnavul regresează pînă la inaptitudinea arhaică de a diferenția între dragoste și luare în stăpînire. Ceea ce contează pentru dînsul este proximitatea fizică, posesia, relația cu orice preț. Deoarece nu-și poate concede dorința, el i-o atribuie celuilalt, ca gelozie sau persecuție, precum sodomitul refulat care vînează sau fugărește animalele. Atracția provine dintr-o legătură prea strînsă sau se declanșează la prima vedere, ea poate emana de la mari figuri, precum în cazul agitatorilor și al asasinilor de președinți, sau de la săraci, precum în timpul pogromurilor veritabile. Obiectele fixației sînt substituibile precum imaginile tatălui în copilărie; oricare ar fi, se potrivesc; obsesia în căutare de referință se agață de orice, în afara oricărei referințe. Proiecția morbidă este o manifestare disperată a Eului, a cărui capacitate de protecție, spune Freud, ar fi mult mai debilă către interior decît către exterior: sub presiunea acumulatei agresivități homosexuale, mecanismul psihic își uită cea mai recentă izbîndă filogenetică, percepția de sine, și tratează agresiunea respectivă ca pe un dușman exterior, pentru a putea s-o înfrunte mai bine.

Această presiune apasă însă și asupra procesului cognitiv non-patologic ca factor al naivității sale nereflexive și care tinde spre violență. Acolo unde energiile intelectuale sînt concentrate asupra exteriorului, așadar peste tot unde este vorba de urmărire, constatare, acaparare, acele funcțiuni care, de la doborîrea primitivă a animalelor, s-au intelectualizat pînă la metodele

științifice de dominare a naturii, procesul subiectiv este deseori ignorat în schematizare, sistemul fiind considerat ca lucru în sine. Gîndirea reificată implică, la fel cu cea bolnavă, arbitrariul finalității subiective, străine obiectului, căci ea uită obiectul și îi aplică astfel deja violența pe care acesta o va suferi mai tîrziu în *praxis*. Realismul necondiționat al omenirii civilizate, cel care culminează în fascism, reprezintă un caz special de nebunie paranoică, ce depopulează natura, sfîrșind prin a depopula popoarele însile. În acea prăpastie a incertitudinii, pe care orice act obiectivant trebuie s-o depășeacă, se cuibărește paranoia. Deoarece nu există nici un argument absolut constrîngător împotriva judecăților material false, percepția distorsionată în care acestea bîntuie nu poate fi vindecată. Orice percepție conține inconștient elemente conceptuale, tot așa cum fiecare judecată conține elemente fenomenaliste neclarificate. Deoarece adevărul implică așadar putere de imaginare, este de multe ori posibil ca la persoanele unde aceasta este alterată adevărul să fie luat drept fantezie și iluziile lor drept adevăr. Bolnavul se hrănește din elementul, imanent adevărului însuși, al imaginarului, prin aceea că îl expune permanent. El pretinde, în numele democrației, egalitatea de tratament pentru nebunia sa, deoarece, de fapt, nici adevărul nu este riguros. Dacă burghezul admite deja că antisemitul nu are dreptate, el pretinde totuși ca și victima să fie vinovată. De aceea reclamă Hitler dreptul de a practica genocidul în numele principiului de drept internațional al suveranității, principiu care tolerează orice fel de violență într-o altă țară. Ca orice alt paranoic, el profită de identitatea iluzorie dintre adevăr și sofistică; pe cît este de riguroasă, separarea lor este tot atît de puțin obligatorie. Percepția este posibilă în măsura în care obiectul este perceput deja ca unul determinat, ca, de pildă, un caz anume al unei specii. Ea este nemijlocire mijlocită, gîndire cu puterea de seducție a senzualității. Subiectivitatea este introdusă de ea orbește în aparenta evidență a obiectului. Doar travaliul conștient de sine al gîndirii se mai poate sustrage acestei puteri halucinatorii, ceea ce, conform idealismului lui Leibniz și Hegel,

este filozofia. Prin faptul că, în procesul cunoașterii, gîndirea identifică elementele conceptuale date nemijlocit în percepție și de aceea stringente, ea le recuperează treptat în subiect și le despoaie de puterea lor intuitivă. Într-un asemenea proces fiecare treaptă anterioară, precum știința în raport cu filozofia, se înfățișează ca un soi de percepție, ca un fenomen înstrăinat, pătruns de elemente intelectuale nerecunoscute; a persista în acest stadiu fără negație ține de patologia cunoașterii. Cel care, naiv, postulează absolutul, oricît de universală i-ar fi acțiunea, este suferind, deoarece se supune puterii orbitoare a falsei nemijlociri.

O asemenea orbire este însă elementul constitutiv al oricărei judecăți, o iluzie necesară. Fiecare judecată, chiar și una negativă, afirmă. Indiferent cît va încerca o judecată să-și evidențieze propria izolare și relativitate pentru a se rectifica, ea va fi obligată să-și afirme propriul conținut, oricît de prudent formulat, ca pe unul cîtuși de puțin izolat și relativ. În aceasta constă esența sa ca judecată, în timp ce pretenția ei de adevăr se retranșează în reticențe. Adevărul nu cunoaște grade, precum probabilitatea. Pasul negator dincolo de judecata individuală, cel care îi salvează adevărul, este posibil doar în măsura în care ea își acceptă propriul adevăr, fiind în acest sens paranoică. Nebunia adevărată rezidă abia în imuabilitate, în inaptitudinea gîndirii pentru negativitatea în care constă gîndirea autentică, contrară judecății rigidizate. Excesul de coerență paranoică, infinitatea malefică a mereu-aceleiași judecăți, constituie un deficit de coerență a gîndirii; în loc să gîndească pînă la capăt insuficiențele exigenței absolute, continuînd astfel să-și precizeze judecata, paranoicul se agață de exigența care conduce judecata la eșec. În loc să avanseze în interiorul obiectului, întreaga gîndire se pune în serviciul fără speranță al judecății particulare. Irezistibilitatea acesteia din urmă este aceeași cu intacta sa pozitivitate, iar slăbiciunea paranoicului aceeași cu slăbiciunea gîndirii înseși. Căci reflecția, care la individul sănătos curmă puterea nemijlocirii, nu este niciodată atît de stringentă precum iluzia care o anulează. Ca mișcare

negativă, reflectată și non-rectilinie, ea este lipsită de brutalitatea inerentă pozitivității. Dacă energia psihică a paranoiei provine din acea dinamică a *libido*-ului pe care o dezvăluie psihanaliza, imunitatea sa obiectivă se fondează pe ambiguitatea inseparabilă de actul obiectivării; se pare că forța sa halucinatorie va fi fost la origini decisivă. În limbajul teoriei selecției s-ar putea spune mai explicit că în timpul perioadei de constituire a simțurilor umane au supraviețuit acei indivizi la care forța mecanismelor de proiecție a penetrat în profunzimea facultăților logice rudimentare sau a fost minimal diminuată de manifestările precoce ale reflecției. Tot așa cum și astăzi întreprinderi științifice cu ambiții practice au nevoie de facultatea intactă a definirii, de facultatea de imobilizare a gîndirii asupra unui punct determinat de necesitățile sociale, ca și de aceea de delimitare a unui cîmp de studiat în cele mai mici detalii fără a-l transcende, și paranoicul este incapabil să depășească un complex de interese delimitate de destinul său psihologic. Discernămîntul său se consumă în cercul trasat de ideea fixă, tot așa cum ingeniozitatea omenirii se autolichidează în fascinația civilizației tehnice. Paranoia este umbra cunoașterii.

Într-atît de funestă este tendința, inerentă spiritului, către falsa proiecție, încît, schemă izolată a instinctului de autoconservare, ea amenință să domine tot ce depășește acest instinct: cultura. Falsa proiecție uzurpă imperiul libertății și al culturii; paranoia este simptomul semidoctului. Pentru dînsul toate cuvintele devin un sistem de halucinații, o tentativă de a lua în posesia spiritului tot ceea ce experiența sa n-a putut atinge, de a da în mod arbitrar un sens acelei lumi care îl văduvește de sens, și totodată de a defăima spiritul și experiența de la care este exclus și a le atribui lor vina pe care o poartă societatea, cea care îl exclude. Semidoctismul, care, spre deosebire de lipsa totală de cultură, ipostaziază drept adevăr cunoașterea limitată, nu poate suporta ruptura, resimțită ca intolerabilă, între sfera interioară și cea exterioară, între destinul individual și legea socială, între aparență și esență. Această suferință implică fără îndoială un element de adevăr, în comparație cu

simpla acceptare a ceea ce este dat, căruia raționalitatea superioară i-a jurat credință. La modul stereotip, semidoctismul recurge însă, în spaima sa, la formula care îi convine cel mai bine pentru a justifica nenorocirea survenită sau a prooroci catastrofa, travestită din cînd în cînd în regenerare. Explicația în care propria dorință apare ca putere obiectivă este întotdeauna atît de exterioară și lipsită de sens ca și evenimentul izolat, concomitent stupid și sinistru. Sistemele obscurantiste de astăzi reușesc ceea ce în Evul Mediu mitul demonic al religiei oficiale i-a inoculat omului: înzestrarea arbitrară a lumii exterioare cu un sens, pe care paranoicul izolat o interpretează conform unei scheme private, neîmpărtășită de nimeni și tocmai de aceea considerată ca efectiv dementă. Pentru a i se sustrage, apar conventicule nefaste și panaceuri ce se dau drept științifice, dar curmă gîndirea: teozofie, numerologie, medicină naturistă, euritmie, abstinență, yoga și numeroase alte secte, concurente și interșanjabile, toate dotate cu academii, ierarhii, limbaje de specialitate, cu întreaga zestre de formule ale științei și religiei. Din punctul de vedere al unui public educat, ele erau apocrife și deloc respectabile. Astăzi însă, cînd, din cauze economice, cultura însăși trage să moară, sînt coapte din nou, într-o proporție nemaiîntîlnită, condițiile pentru paranoia de masă. Sistemele religioase ale trecutului, care au fost adoptate de populații ca forme paranoide închise, erau mai larg croite. Tocmai ca urmare a elaborării și determinării lor raționale, ele făceau loc, mai ales spre vîrfuri, culturii și gîndirii care, concepute ca spirit, reprezentau însuși mediul lor. Într-un anume sens, ele s-au opus chiar paranoiei. Freud numește nevrozele, în acest caz în mod justificat, „formațiuni asociale"; „ele caută să realizeze prin mijloace private ceea ce în societate a luat ființă prin munca colectivă"[3]. Sistemele religioase au reținut ceva din acel tip de colectivitate, care îi

3. Freud, *Totem und Tabu. Gesammelte Werke*, vol. IX, p. 91. Versiunea în limba română: Sigmund Freud, „Totem și Tabu", în: *Opere*, vol. 4, traducere de Roxana Melnicu, București, 2000, p. 274.

protejează pe indivizi de îmbolnăvire. Boala este socializată: în beţia extazului comun şi chiar în ipostaza comunităţii ca atare, orbirea devine o relaţie, iar mecanismul paranoic devine controlabil, fără a-şi pierde capacitatea de a suscita frica. Poate că aceasta a reprezentat una dintre marile contribuţii ale religiilor la autoconservarea speciei. Formele paranoide de conştiinţă tind la formarea de alianţe, de fronde şi de *rackets*. Adepţilor lor le este frică să nu rămînă izolaţi în propria nebunie. Prin proiecţie, ei văd peste tot comploturi şi prozelitism. Faţă de ceilalţi, grupul constituit se comportă mereu în mod paranoic; marile imperii, şi chiar umanitatea organizată nu sînt cu mult superioare vînătorilor de capete. Cei care, împotriva voinţei lor, au fost excluşi din colectivitatea umană, au ştiut-o la fel de bine ca şi cei care, din aspiraţie umanistă, s-au exclus ei înşişi din rîndurile ei: persecuţia lor întărea respectiva solidaritate patologică. Membrul normal al societăţii se desprinde însă de paranoia proprie prin participarea la cea colectivă, agăţîndu-se pasional de formele obiectivate, colective şi consacrate ale nebuniei. Acel *horror vacui* care îi mînă să se angajeze în alianţele lor îi sudează unii de alţii şi le conferă o violenţă aproape irezistibilă.

Odată cu proprietatea burgheză s-a răspîndit şi învăţătura. Ea a împins paranoia către ungherele întunecate ale societăţii şi sufletului. Dar pentru că emanciparea reală a oamenilor nu a ţinut pasul cu Luminile spiritului, învăţătura însăşi s-a îmbolnăvit. Cu cît distanţa dintre conştiinţa cultivată şi realitatea socială a devenit mai mare, cu atît mai mult această conştiinţă a fost expusă unui proces de reificare. Cultura a devenit pe deplin marfă, difuzată ca informaţie, fără a-i mai convinge pe cei chemaţi să înveţe din ea. Anvergura gîndirii se îngustează, limitîndu-se la înţelegerea unor fapte izolate. Relaţionările conceptuale sînt respinse ca efort incomod şi nefolositor. Momentul evolutiv în gîndire, în dimensiunea sa genetică şi intensivă, este uitat şi coborît la nivelul prezentului nemijlocit, al extensivului. Organizarea vieţii actuale nu lasă Eului nici o marjă de mişcare pentru efecte intelectuale. Gîndirea redusă la cunoaştere

este neutralizată și utilizată ca simplă calificare pe piețe specifice ale muncii și în scopul creșterii valorii de marfă a personalității. În acest fel se prăbușește acea reflecție de sine a spiritului, ce lucrează contra paranoiei. În condițiile capitalismului tîrziu, semidoctismul a devenit, finalmente, spiritul obiectiv. În faza totalitară a dominației, el face apel, ca *ultima ratio*, la șarlatani politici provinciali și, prin ei, la sistemul lor delirant, impunîndu-l marii majorități a celor dominați, deja abrutizați de marea industrie, ca și de cea culturală. Absurditatea dominației este astăzi atît de transparentă pentru conștiința sănătoasă, încît ea are nevoie de conștiința bolnavă pentru a se menține în viață. Doar cei bolnavi de mania persecuției acceptă persecuția către care dominația glisează în mod necesar, pentru că astfel pot și ei, la rîndul lor, persecuta.

În fascism, acolo unde responsabilitatea față de soție și copil, cultivată cu atîta dificultate de civilizația burgheză, dispare din nou sub constrîngerea adaptării permanente a fiecărui individ la regulile date, conștiința morală este oricum lichidată. Ea consta – altfel decît își închipuie Dostoievski și apostolii germani ai interiorității – în devoțiunea Eului față de substanța lumii exterioare, în aptitudinea de a face din preocupările altora preocupări proprii. Această aptitudine este cea de reflecție, ca întrepătrundere între receptivitate și putere de imaginare. Dacă, prin lichidarea subiectului economic independent, fie prin suprimarea întreprinzătorilor autonomi, fie prin transformarea muncitorilor în obiecte la dispoziția sindicatelor, marea industrie sustrage baza economică deciziei morale, reflecția nu are decît a se atrofia. Sufletul, ca deschidere a individului către sentimentul propriei vini, se descompune. Conștiința morală este privată de obiect, căci în locul responsabilității individului pentru sine și pentru ai lui se substituie, chiar dacă sub vechile etichete morale, contribuția sa la funcționarea aparatului. Individul nu mai ajunge să-și trăiască propriul conflict pulsional, în care se constituie instanța conștiinței morale. În locul interiorizării imperativelor sociale, care le face nu doar mai stringente și concomitent mai deschise, ci le și emancipează de societate

și chiar le întoarce împotriva acesteia, are loc o identificare promptă, nemijlocită, cu scări stereotipe de valori. Femeia germană model, care a luat în arendă feminitatea, și bărbatul german autentic, arendașul masculinității, sînt, ca și versiunile similare de aiurea, tipuri de asociali conformiști. În ciuda și din cauza evidentei ticăloșii a dominației, aceasta a devenit atît de atotputernică, încît fiecare individ, în neputința sa, își poate exorciza destinul doar prin supunerea oarbă.

Sub spectrul unei asemenea puteri, hazardul manevrat de Partid ajunge să decidă asupra cui va proiecta autoconservarea disperată vina pentru propria-i spaimă. Evreii sînt predestinați unei asemenea manevre. Sfera circulației bunurilor, în care ocupaseră poziții de putere economică, este pe cale să dispară. Forma liberalistă a întreprinderii mai permisese averilor dispersate să exercite influență politică. Cei abia emancipați sînt însă acum la dispoziția forțelor capitalului, care au lăsat în urmă libera concurență și s-au contopit cu aparatul de stat. Indiferent cum sînt evreii ca atare, imaginea lor de învinși poartă trăsăturile pe care dominația devenită totalitară le dușmănește de moarte: cele ale fericirii lipsite de putere, ale retribuției fără muncă, ale patriei nelimitate de granițe, ale religiei lipsite de mit. Aceste caracteristici sînt condamnate de către dominație, deoarece dominații aspiră în secret la ele. Ea poate rezista doar atîta vreme cît dominații înșiși fac din aspirație obiect de ură. Aceasta se petrece prin proiecția patologică, fiindcă și ura conduce la fuziunea cu obiectul, cel pe care îl distruge. Ura este negația reconcilierii. Reconcilierea reprezintă conceptul suprem al iudaismului, iar așteptarea acesteia sensul său întreg; incapacitatea de așteptare determină reacția paranoică. Antisemiții sînt în curs de a realiza absolutul negativ prin forțe proprii, transformînd lumea în iadul cu care au identificat-o dintotdeauna. Întorsătura ar fi posibilă dacă dominații, față cu nebunia absolută, ar putea să se controleze și s-o înfrîneze. În eliberarea gîndirii de sub dominație, în abolirea violenței, s-ar putea împlini ideea, pînă acum considerată falsă, cum că evreul este om. Ar fi pasul în afara societății antisemite,

cea care îl împinge pe evreu, ca și pe ceilalți, către boală, pasul spre o societate umană. Un asemenea pas ar desăvîrși concomitent minciuna fascistă, prin chiar contradicția față de aceasta: problema evreiască s-ar dovedi realmente punctul crucial al istoriei. Odată cu depășirea bolii spiritului, proliferînd pe terenul, neatins de reflecție, al afirmației de sine, omenirea ar înceta să mai fie antirasa universală și ar deveni specia care, ca natură, este mai mult decît simpla natură, prin aceea că a devenit conștientă de propria imagine. Emanciparea individuală și socială din puterea dominației este demersul contrar falsei proiecții, și nici un evreu care va ști s-o învingă în el însuși nu va mai fi totuna cu nenorocirea ce se năpustește aberant asupra lui, ca și asupra tuturor persecutaților, oameni și animale.

VII

Dar antisemiți nu mai există. Cei din urmă au fost liberalii dornici să-și exprime opinia lor antiliberală. Vechea distanță conservatoare față de evrei a nobilimii și a corpului ofițeresc n-a fost, la sfîrșit de secol al XIX-lea, decît reacționară. Abia mulțimea celor din tagma unui Ahlwardt sau Kunze Ciomagul s-a potrivit cu spiritul vremii. Liota lor de adepți a constituit deja materialul uman al *Führer*-ului, dar în sprijinul lor au venit toate caracterele răuvoitoare și toate capetele pătrate ale țării. Odată exprimate în gura mare, convingerile antisemite au fost resimțite ca fiind în același timp burgheze și rebele. Invectiva rasială era încă o formă distorsionată a libertății civice. În politica de berărie a antisemiților s-a revelat minciuna liberalismului german, din care ea s-a hrănit și căruia i-a și pus capăt. Chiar dacă au utilizat și împotriva evreilor propria mediocritate ca autorizație pentru a-i stîlci în bătaie – ceea ce conținea deja germenii genocidului –, antisemiții au mai fost suficient de realiști pe plan economic pentru a cîntări riscurile celui de-al Treilea Reich vizavi de avantajele unei

toleranțe ostile. Antisemitismul mai reprezenta încă un motiv de competiție, deschis alegerii subiective. Decizia îl privea în mod specific. Însă adeziunea la tezele rasiste implica deja întregul vocabular al șovinismului. Dintotdeauna, judecata antisemită a probat stereotipia gîndirii. Astăzi n-a mai rămas decît aceasta. De ales n-a mai rămas decît între totalitarisme. Psihologia antisemită a fost în mare măsură înlocuită de simplul Da pentru *ticket*-ul fascist, inventar al sloganurilor belicoasei mari industrii. Precum pe lista electorală a partidului de masă alegătorului i se impune de către mașinăria de partid numele acelora pe care nu-i știe din experiența directă și pe care îi poate alege doar *en bloc*, la fel și elementele ideologice de bază sînt codificate pe cîteva, puține, liste. Pentru a alege una dintre ele trebuie să optezi *en bloc*, dacă nu vrei să ai impresia că opinia personală este la fel de vană ca și voturile dispersate în ziua alegerilor, comparate cu statisticile giganților partinici. Antisemitismul a încetat să fie o pulsiune autonomă și a devenit o scîndură a platformei politice: cine dă fascismului o șansă, acela subscrie concomitent la distrugerea sindicatelor, la cruciada împotriva bolșevismului, ca și la exterminarea evreilor. Convingerea, oricît de autoamăgitoare, a antisemiților a fost absorbită de către reflexele precondiționate ale exponenților depersonalizați ai partidelor. Acceptînd *ticket*-ul reacționar ce conține prevederea antievreiască, masele ascultă de mecanisme sociale în care experiențele individuale cu evreii nu joacă nici un rol. S-a constatat de fapt că antisemitismul poate prolifera la fel de bine în regiuni unde nu trăiesc evrei, ca și la Hollywood. În locul experienței se instalează clișeul, în locul fanteziei, activă în experiență, receptarea disciplinată. Sub amenințarea unei rapide prăbușiri, membrilor fiecărei pături sociale li se prescrie doza de directive. Ei trebuie să fie orientați atît asupra amănuntelor despre un nou avion, cît și asupra adeziunii la una din instanțele stabilite ale puterii.

În lumea producției de serie schema acesteia, stereotipia, înlocuiește categoriile intelectuale. Judecata nu se mai întemeiază pe o sinteză dusă realmente pînă la capăt, ci pe o

subordonare oarbă. Dacă, într-o fază primitivă, a judeca consta în a efectua distincții rapide, punînd imediat în mișcare săgeata otrăvită, schimbul de mărfuri și justiția și-au adus între timp propria contribuție. Actul judecății a trecut de stadiul deliberării, care punea subiectul cumva la adăpost față de o identificare brutală cu obiectul supus judecății. Societățile industriale avansate regresează către o judecată fără judecare. Cînd fascismul a înlocuit în justiția penală procedurile legale complicate printr-o procedură de urgență, publicul era economicește pregătit pentru o asemenea evoluție: oamenii învățaseră să privească necritic lucrurile prin modelele conceptuale, prin *termini technici*, acel minimum rezidual ce rămîne după dezintegrarea unei limbi. Cel ce percepe nu mai este prezent în procesul percepției. El nu mai ajunge să practice pasivitatea activă a cunoașterii, unde elementele categoriale se lasă modelate conform unui „dat" preformat convențional, acesta fiind la rîndul său remodelat de către ele, în așa fel încît percepția obiectului să fie cea corectă. În cîmpul științelor sociale, ca și în lumea trăirilor individuale, sînt reunite în chip rigid și nemijlocit contemplația oarbă și conceptele vide. În era celor trei sute de cuvinte, capacitatea de a face efortul de judecată dispare, și odată cu ea deosebirea dintre adevărat și fals. În măsura în care gîndirea, sub o formă extrem de specializată, mai reprezintă în cîteva sectoare ale diviziunii muncii o parte din instrumentarul profesional, ea devine suspectă ca un lux de modă veche: *armchair thinking*. Ceva trebuie totuși să producă. Cu cît dezvoltarea tehnicii face superfluu travaliul fizic, cu atît mai entuziast este ridicat acesta la rangul de model al celui intelectual, ce trebuie însă împiedicat să tragă de aici consecințele. Acesta este secretul prostirii ce favorizează antisemitismul. Dacă inclusiv în logică conceptul se aplică particularului precum unui element exterior, tot ceea ce în societate reprezintă diferența trebuie să tremure de frică. Etichetele sînt lipite: fiecare este marcat ca prieten sau dușman. Lipsa de atenție acordată subiectului nu poate veni decît în întîmpinarea administrației. Grupuri etnice întregi sînt transportate pe alte meridiane, și indivizi cu ștampila de evrei la camerele de gazare.

Indiferența față de individ, care se exprimă în cadrul logicii, este una din consecințele procesului economic. Individul a devenit un obstacol pentru producție. Asincronia în dezvoltarea tehnică și umană, acel *cultural lag* ce-i preocupă pe sociologi, începe să dispară. Raționalitatea economică, elogiatul principiu al mijloacelor minimale, reprofilează și ultimele unități ale economiei: întreprinderea și omul. Forma cea mai avansată la un moment dat devine și cea dominantă. Cîndva, magazinul universal a lichidat magazinul specializat, de stil vechi. Desprins de reglementarea mercantilistă, acesta își asumase inițiativa, dispoziția și organizarea și, ca și moara sau fierăria din vechime, se transformase într-o mică fabrică, o întreprindere liberă. Totul se desfășura aici într-un mod complicat, costisitor, riscant. De aceea concurența a sfîrșit prin a impune forma mai eficace și centralizată a comerțului *en detail*, magazinul universal. Mica întreprindere psihologică, individul, nu are o altă soartă. El a apărut ca celulă de forță a activității economice. Emancipat de tutela pe care a cunoscut-o pe treptele economice anterioare, individul și-a văzut de el însuși: ca proletar prin vînzarea serviciilor sale pe piața muncii și adaptarea continuă la noile condiții tehnice, ca antreprenor prin neobositul efort de realizare a tipului ideal de *homo oeconomicus*. Psihanaliza a reprezentat mica întreprindere interioară apărută astfel ca pe o complicată dinamică a inconștientului și conștientului, a Sinelui (*Es*), Eului și Supra-Eului. În confruntarea cu Supra--Eul, instanța socială de control din individ, Eul menține pulsiunile în limitele autoconservării. Suprafețele de fricțiune sînt mari și nevrozele, acele *faux frais* ale unei asemenea economii a pulsiunilor, inevitabile. Cu toate acestea, acest aparat psihic complicat a făcut posibile relațiile relativ libere între subiecții pe care s-a sprijinit economia de piață. Însă în era marilor concerne și a războaielor mondiale mijlocirea procesului social de către numeroasele monade se dovedește a fi retrogradă. Subiecții economiei pulsiunilor sînt expropriați psihologic, ea fiind în chip mai rațional controlată direct de către societate. Ceea ce individul are de făcut nu se mai decide printr-o dureroasă

dialectică interioară a conștiinței morale, a autoconservării și a pulsiunilor. Pentru omul care activează într-o profesie, deciziile se iau de către ierarhia ce pornește de la asociații și ajunge pînă la administrația națională, iar în sfera privată, de către sistemul culturii de masă, ce confiscă pînă și ultimele emoții intime ale consumatorilor ei cu sila. Ca Eu și Supra-Eu funcționează comitetele și starurile, iar masele, deposedate pînă și de aparența personalității, se conformează mult mai docil sloganurilor și modelelor decît vreodată instinctele la cenzura interioară. Dacă în era liberală individuația unei părți a populației era necesară pentru ca societatea globală să se adapteze la nivelul tehnicii, funcționarea aparatului economic pretinde astăzi o direcționare a maselor neperturbată de individuație. Orientarea societății determinată de economie, ce s-a impus dintotdeauna în constituția mentală și fizică a omului, atrofiază organele individului ce contribuie la organizarea autonomă a existenței sale. De cînd gîndirea a devenit un simplu sector al diviziunii muncii, planurile experților și liderilor autorizați i-au făcut inutili pe indivizii proiectîndu-și de unii singuri propria fericire. Iraționalitatea adaptării docile și asidue la realitate devine pentru individ mai rațională decît rațiunea. Dacă la un moment dat burghezii au interiorizat, atît în ceea ce-i privește, cît și în cazul muncitorilor, constrîngerea ca datorie de conștiință, omul a devenit între timp cu totul subiect-obiect al represiunii. Progresul societății industriale, care se presupune că ar fi înlăturat legea, produsă de ea însăși, a pauperizării, ucide conceptul prin care întreg sistemul se justifică: omul ca persoană, ca purtător de rațiune. Dialectica Luminilor se preface obiectiv în nebunie.

Nebunia este totodată una a realității politice. Țesătură compactă a comunicației moderne, lumea a devenit atît de unitară, încît deosebirile dintre micile dejunuri diplomatice la Dumbarton Oaks și în Persia trebuie imaginate în primul rînd sub aspectul culorii locale, în timp ce caracterul național specific este afirmat mai curînd de milioanele de oameni înfometați, visînd la orez, prăbușiți printre ochiurile înguste ale plasei.

În timp ce preaplinul bunurilor, care ar putea fi produse peste tot și în același timp, face ca lupta pentru materii prime și piețe de desfacere să apară tot mai anacronică, omenirea este totuși împărțită în doar cîteva blocuri înarmate de putere. Ele se concurează mai nemilos decît o făceau mai înainte firmele de producție anarhică de mărfuri și fiecare are în vedere lichidarea celuilalt. Cu cît antagonismele sînt mai ridicole, cu atît sînt și blocurile mai rigide. Doar identificarea totală a populației cu acești monștri de putere pînă într-acolo încît acceptă directivele lor ca pe o a doua natură, în vreme ce-și astupă toți porii conștiinței, face ca masele să fie menținute în acea apatie absolută care le stimulează la realizări fantastice. În măsura în care indivizilor pare că li se mai lasă dreptul la decizie, aceasta este dinainte determinată. Ireconciliabilul ideologiilor, trîmbițat de politicienii diferitelor tabere, nu este decît o ideologie a constelațiilor oarbe de putere. Gîndirea etichetată, produs al industrializării și al reclamei acesteia, s-a extins la scara relațiilor internaționale. Alegerea cetățeanului între a trage lozul comunist sau pe cel fascist este determinată de influența pe care Armata Roșie sau laboratoarele Occidentului o exercită asupra lui. Reificarea, datorită căreia structura puterii, devenită posibilă doar prin pasivitatea maselor, le apare acestora ca o realitate indestructibilă, a devenit atît de densă, încît orice spontaneitate, precum simpla tentativă de imaginare a adevăratei stări de lucruri, devine o utopie inacceptabilă, o deviere sectară. Iluzia a ajuns să fie atît de concentrată, încît tentația de a o demasca dobîndește obiectiv caracterul unei halucinații. Pe de altă parte, a alege o etichetă este totuna cu adaptarea la aparența pietrificată a realității, aparență ce se reproduce la infinit prin această adaptare. Tocmai de aceea, cel ce ezită este deja ostracizat ca dezertor. De la Hamlet încoace, ezitarea a constituit pentru moderni semnul gîndirii și al umanității. Timpul pierdut reprezenta și mijlocea concomitent distanța de la individual la general, precum în economie circulația mijlocește între consum și producție. Astăzi, indivizii își primesc etichetele direct și de-a gata de la putere, precum

își primesc consumatorii automobilul de la filialele de vînzări ale fabricii. Simțul realității, adaptarea la putere nu mai constituie rezultatul unui proces dialectic între subiect și realitate, ci este produs direct de mecanismul industrial. Este vorba de un proces de lichidare și nu de unul de depășire (*Aufhebung*), unul de negație formală în loc de negație determinată. Nu prin faptul că i-au îngăduit individului satisfacția deplină au reușit coloșii dezlănțuiți ai producției să-l înfrîngă, ci pentru că l-au eliminat ca subiect. Tocmai prin aceasta se manifestă deplina lor raționalitate, coincidentă cu nebunia. Dezacordul dus la extrem între colectivitate și individ anulează tensiunea, dar înțelegerea perfectă dintre omnipotență și neputință este ea însăși contradicția nemijlocită, antiteza absolută a reconcilierii.

Odată cu individul n-au dispărut, așadar, doar determinanții săi psihologici, care au reprezentat dintotdeauna agenții umani interni ai societății rău alcătuite. Acum însă, tipurile caracterologice își găsesc locul precis în sistemul coordonatelor puterii. Este luat în calcul coeficientul lor de randament și cel de fricțiune. *Ticket*-ul însuși este precum o roată dințată. Ceea ce a fost dintotdeauna coercitiv, neliber și irațional în mecanismul psihologic i se potrivește perfect. *Ticket*-ul reacționar ce include antisemitismul este adecvat sindromului destructiv-convențional. Inițial, reacția acestor oameni nu i-a vizat pe evrei; mai degrabă, pulsiunile au luat o direcție căreia abia prin *ticket* i s-a furnizat un obiect adecvat persecuției. „Elementele antisemitismului“ rezultate din experiență, devenite ineficace prin pierderea de experiență subiectivă ce se relevă în gîndirea etichetată, vor fi remobilizate prin *ticket*. Deja degradate, ele imprimă neoantisemitului conștiința vinovată și, odată cu ea, nesațul Răului. Tocmai pentru că psihologia individuală și conținuturile ei nu mai sînt produse decît prin schema sintetică furnizată de societate, antisemitismul contemporan dobîndește o esență impenetrabilă, vidă de sens. Intermediarul evreu va fi realmente identificat cu imaginea diavolului abia cînd, economicește, el nici nu mai există; triumful devine facil, iar tatăl de familie antisemit se preface într-un spectator

iresponsabil al irezistibilei tendințe istorice, intervenind doar acolo unde i-o cere rolul său de funcționar al Partidului sau al fabricilor de gaz *Zyklon*. Administrația statelor totalitare, care trimite spre exterminare fracțiuni de populație devenite inutile, este doar toboșarul unor verdicte economice de mult emise. Membrii altor resorturi ale diviziunii muncii pot asista la acțiune cu indiferența cititorului de ziare care parcurge știrea despre lucrările de degajare la locul catastrofei întîmplate ieri. Particularitatea în numele căreia victimele sînt asasinate s-a șters de mult. Oamenii pe care îi vizează, ca evrei, decretul, trebuie mai întîi localizați prin chestionare minuțioase, aceasta după ce, sub presiunea nivelatoare a societății industriale avansate, religiile inamice, care constituiseră cîndva diferența, au fost transformate, printr-o asimilare reușită, în simple bunuri culturale. Masele evreiești scapă însă de etichetare la fel de puțin ca oricare dintre asociațiile de tineret ostile. Antisemitismul fascist trebuie mai întîi să-și inventeze cumva obiectul. Paranoia nu-și mai urmărește țelul pe baza istoriei clinice individuale a persecutorului; devenită o condiție existențială a societății, ea trebuie să plaseze țelul în contextul orbirii cauzate de războaie și de conjuncturi, înainte ca, în calitate de pacienți, camarazii de rasă, predispuși din punct de vedere psihologic, să se repeadă, subiectiv și obiectiv, în serviciul ei.

Faptul că antisemitismul nu mai există decît ca rubrică pe un *ticket* interșanjabil justifică fără îndoială speranța că va dispărea într-o bună zi. Evreii sînt asasinați într-o epocă în care *Führer*-ii pot înlocui referința antisemită cu aceeași ușurință cu care echipele de muncitori pot fi transferate de la un centru de producție hiperraționalizată la altul. Fundamentul evoluției ce conduce la gîndirea etichetantă îl constituie, de altfel, reducția universală a întregii energii specifice la o singură formă de muncă, unică și abstractă, valabilă de la cîmpul de bătaie la studioul cinematografic. Tranziția de la asemenea condiții la o stare mai umană nu poate însă avea loc, deoarece Binele și Răul au parte de un destin similar. Libertatea prevăzută de *ticket*-ul progresist este cu totul exterioară structurilor

politice de putere pe care se bazează în mod necesar deciziile progresiste, la fel cum antiiudaismul este complet exterior unui trust al industriei chimice. Este adevărat că indivizii psihologic mai umani sînt atrași de progres, dar deficitul crescînd de experiență îi transformă finalmente și pe adepții *ticket*-ului progresist în inamici ai diferenței. Antisemitismul nu ține doar de *ticket*-ul antisemit, ci de însăși mentalitatea etichetantă. Acea furie la adresa diferenței, inerentă acesteia din punct de vedere teleologic, se întoarce, sub forma resentimentului subiecților dominați prin dominarea naturii, împotriva minorității naturale, chiar dacă cea vizată este, pentru început, cea socială. Oricum, elita socială responsabilă este mai greu de fixat în comparație cu alte minorități. În ceața relațiilor dintre proprietate, posesie, control și *management*, ea se sustrage cu succes unei definiri teoretice. În ideologia rasei și în realitatea clasei sociale nu se mai conturează decît diferența abstractă față de majoritate. Dar dacă eticheta progresistă tinde către ceva mai rău decît conținutul ei, conținutul celei fasciste este atît de vid încît nu poate trece drept surogat a ceva mai bun decît printr-un efort disperat al celor pe care îi înșală. Oroarea sa este cea a minciunii flagrante și totuși persistente. În vreme ce nu admite nici un adevăr cu care să poată fi confruntată, adevărul apare în negativ în chiar nemăsura absurdității ei, adevăr de care cei lipsiți de judecată pot fi ținuți departe doar prin sacrificiul total al gîndirii. Luminile complet stăpîne pe ele însele, transformate în violență, se arată capabile să rupă zăgazurile Luminilor.

Însemnări și schițe

ÎMPOTRIVA ATOTȘTIUTORILOR

Una dintre învățăturile epocii hitleriste este cea cu privire la prostia de a fi prea deștept. Cîte n-au mai fost argumentele competente prin care evreii s-au îndoit de șansele sale de ascensiune, cînd aceasta era deja clară ca lumina zilei. Îmi amintesc de o conversație în care un economist dovedea că îmbrăcarea Germaniei în uniforme ar fi fost imposibilă, întrucît ar fi dăunat intereselor fabricanților bavarezi de bere. Deștepții au pretins mai apoi că, în Occident, fascismul este imposibil. Pentru că sînt atît de proști, deștepții le-au ușurat barbarilor sarcina. Neadevărate sînt toate acele judecăți bine orientate și perspicace, prognozele întemeiate pe statistică și experiență, constatările care încep cu propoziția „În fond, în această problemă eu sînt specialistul“, *statement*-urile concluzive și solide.

Hitler a fost împotriva spiritului și împotriva umanității. Dar există și un spirit împotriva umanității: trăsătura sa caracteristică este superioritatea bine orientată.

Post-scriptum

Că inteligența se poate preface în prostie este un fapt inerent evoluției istorice. Rezonabilul, în sensul în care îl înțelegea Chamberlain la Bad Godesberg, cînd a numit cererile lui Hitler *unreasonable*, înseamnă că trebuie respectată echivalența între ceea ce dai și ceea ce primești. O asemenea rațiune este construită pe modelul schimbului. Obiectivele ar urma să fie atinse doar mediat, oarecum prin intermediul pieței, datorită micului avantaj pe care puterea, prin recunoașterea regulii jocului, îl

dobîndește din concesia făcută contra unei concesii. Inteligența devine nefolositoare de-ndată ce puterea nu mai ține seama de regula jocului și trece la aproprierea nemijlocită. Mediul inteligenței burgheze tradiționale, discuția, se degradează. Deja indivizii nu se mai pot întreține unii cu alții și ei o știu: de aceea au făcut din joc o instituție serioasă și responsabilă, ce concentrează toate energiile, în așa fel încît nici nu se mai ajunge la discuție, dar nici nu se tace. La o scară superioară lucrurile nu se petrec altfel. Nu este deloc simplu să conversezi cu un fascist. Dacă altul ia cuvîntul, acesta consideră că a fost întrerupt într-un mod nerușinat. El este impermeabil la rațiune, deoarece n-o recunoaște decît în cedarea celuilalt.

Contradicția prostiei inteligenței este necesară. Căci rațiunea burgheză trebuie să pretindă universalitatea și totodată să tindă a o limita. La fel cum în operațiunea schimbului fiecare își primește partea lui și cu toate acestea de aici vine nedreptatea socială, tot așa și forma reflexivă a economiei de schimb, rațiunea dominantă, este dreaptă, generală și totuși particularistă, instrument al privilegiilor în plină egalitate. Acesteia îi cere fascistul socoteală. El reprezintă deschis particularul și demască astfel rațiunea, care își reclamă generalitatea, ca pe una limitată. Faptul că, din această clipă, deștepții se dovedesc proști demonstrează rațiunii cît este de irațională.

Dar și fascistul suferă de această contradicție. Căci rațiunea burgheză este de fapt nu doar particulară, ci și generală, iar generalitatea ei afectează fascismul prin aceea că el o neagă. Cei care au luat puterea în Germania au fost mai deștepți decît liberalii, dar și mai proști. Progresul spre noua ordine s-a bucurat de sprijinul larg al celor a căror conștiință nu a fost în stare să progreseze, de sprijinul falițiilor, sectariștilor și nebunilor. Ei sînt la adăpost de greșeală, atîta vreme cît puterea lor împiedică orice concurență. În concurența dintre state, fasciștii sînt însă nu doar apți să greșească, ci, prin trăsături precum miopie, habotnicie, ignoranța asupra forțelor economice, dar mai ales prin incapacitatea de a vedea negativitatea și de a o integra în evaluarea situației de ansamblu, ei împing, chiar și subiectiv, către catastrofa pe care în sinea lor au așteptat-o mereu.

DOUĂ LUMI

În țara aceasta nu există deosebire între destinul economic și om. Nimeni nu este altceva decît averea sa, veniturile, poziția, șansele sale. În conștiința oamenilor, inclusiv a celor prejudiciați, masca economică a caracterului acoperă pînă în cele mai depărtate unghere ceea ce se află dedesubtul ei. Fiecare valorează cît cîștigă, fiecare cîștigă cît valorează. El află ce este prin intermediul vicisitudinilor existenței sale economice. În alt fel el nu se cunoaște. Dacă critica materialistă a societății a replicat cîndva idealismului că nu conștiința ar determina ființa, ci ființa conștiința, că adevărul despre societate nu are a fi găsit în reprezentările ei idealiste despre sine, ci în economia ei, conștiința de sine actuală a respins între timp un asemenea idealism. Oamenii își evaluează Eul după valoarea de piață și află ce sînt după cum le merge în economia capitalistă. Destinul, de-ar fi și cel mai trist, nu și-l consideră drept ceva dinafara lor, ci îl acceptă. Chinezul ce-și lua rămas bun

„Spuse cu voce tristă: prietene/ Fericirea în această lume nu mi-a fost dată./ Încotro mă duc? Voi hoinări prin munți,/ Căci caut pacea pentru inima mea singură“.

I am a failure, spune americanul. – *And that is that.*

TRANSFORMAREA IDEII ÎN DOMINAȚIE

Tendințe familiare vremurilor noastre sînt din cînd în cînd prefigurate în istorii vechi și exotice, a căror distanță de noi le pune cu atît mai mult în evidență.

În comentariul său la Içâ-Upanishad, Deussen[1] atrage atenția că pasul pe care l-ar fi făcut, prin această operă, gîndirea indiană față de cea anterioară ei este asemănător celui al lui Isus, conform Evangheliei după Matei[2], față de Ioan Botezătorul, și al stoicilor față de cinici. Observația este însă istoricește unilaterală, deoarece ideile intransigente ale lui Ioan Botezătorul și ale cinicilor, nu mai puțin decît concepțiile față de care acele prime versuri din Içâ-Upanishad se presupun a constitui un progres[3], au mai curînd aerul unor curente secesioniste de stînga, rupte din clici și partide puternice, decît cel al tendințelor centrale ale mișcărilor istorice, din care ar fi derivat ulterior filozofia europeană, creștinismul și viguroasa religie vedică. În culegerile indiene, aflăm chiar de la Deussen, Içâ-Upanishad sînt plasate primele, așadar cu mult înaintea celor pe care, pasămite, le-ar fi depășit. Oricum, această operă dintîi lasă cumva impresia de trădare a unui radicalism juvenil, a unei opoziții revoluționare față de realitatea dominantă.

Pasul către vedantismul, stoicismul și creștinismul capabile de organizare constă în participarea la activitatea socială, în construcția unui sistem teoretic unitar. Aceasta rezultă din doctrina conform căreia rolul activ jucat în viață nu dăunează salvării sufletului, cu condiția să ai convingerile corecte. În creștinism s-a ajuns aici abia odată cu apariția Sfîntului Pavel.

---

1. Paul Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig, 1905, p. 524.
2. Capitolul II, versetele 17-19.
3. Cu precădere Brihadâranyaka-Upanishad 3, 5 și 4, 22. Deussen, *op. cit.*, pp. 436 și urm. și pp. 479 și urm.

Ideea ce se distanțează de realitatea existentă se transformă în religie. Certați sînt cei intransigenți. Ei au renunțat „să-și dorească copii, avere, lumea, și rătăceau ca cerșetorii. Căci dorința de a avea copii înseamnă dorință de avere, iar dorința de avere este dorința de lume; căci una și cealaltă sînt dorință vană“[4]. Cine vorbește așa, spune, poate, cred apostolii civilizării, adevărul, dar nu ține pasul cu mersul vieții sociale. De aceea intransigenții înnebunesc. Ei seamănă realmente cu Ioan Botezătorul. Acesta „era îmbrăcat cu veșmînt de păr de cămilă, avea cingătoare de piele împrejurul mijlocului și mînca lăcuste și miere sălbatică“[5]. „Cinicii“, spune Hegel, „au avut puțină cultură filozofică și ei n-au reușit să elaboreze un sistem, o știință; poziția lor a fost abia mai tîrziu dezvoltată într-o disciplină filozofică de către stoici“[6]. Pe succesorii acestora îi numește „cerșetori nerușinați“[7].

Intransigenții despre care istoria mai vorbește încă n-au fost cu totul în afara oricărei forme de discipolat, căci altfel numele lor n-ar mai fi ajuns pînă la noi. Ei au creat cel puțin elementele unei doctrine și ale unor reguli de conduită sistematice. Chiar și cele dintîi *Upanishade*, atacate de următoarele pentru radicalismul lor, erau versuri și sentințe rituale elaborate de confrerii de preoți[8], iar Ioan Botezătorul, care n-a ajuns întemeietor de religie, a înființat totuși un ordin[9]. Cinicii au creat o școală de filozofi; fondatorul ei, Antisthenes, a schițat

4. *Op. cit.*, p. 436.
5. Evanghelia după Marcu, capitolul I, versetul 6. Versiunea în limba română: *Biblia adică dumnezeiasca Scriptură*, traducere de Vasile Radu și Gala Galaction, București, 1939, p. 1144.
6. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. II, *Werke*, vol. XIV, pp. 150 și urm. Versiunea în limba română: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. I, traducere de D.D. Roșca, București, 1963, p. 454.
7. *Op. cit.*, p. 168. Versiunea în limba română: p. 461.
8. Vezi Deussen, *op. cit.*, p. 373.
9. Vezi Eduard Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart și Berlin, 1921, vol. I, p. 90.

chiar coordonatele unei teorii a statului[10]. Sistemele teoretice și practice ale acestor marginali ai istoriei n-au fost însă atît de riguroase și centrate, deosebirea lor față de cele de succes constînd tocmai în infuzia lor de anarhie. Ideea și individul reprezintă pentru ele mai mult decît administrația și colectivitatea. De aceea provoacă ele indignare. Platon, campionul puterii, îi are în vedere pe cinici cînd se arată scandalizat de echivalarea rangului unui rege cu cel al unui păstor obișnuit sau de dezorganizarea unei omeniri fără granițe naționale, considerată de dînsul drept un stat porcin[11]. Vor fi fost intransigenții dispuși la unire și cooperare, dar la construcția solidă a unei ierarhii închise de sus în jos s-au arătat nepricepuți. Nici în teorie, lipsită de uniformitate și de consistență, nici în practica lor, insuficient de coerentă pentru a fi și efectivă, ei n-au reușit să reflecte în existența proprie lumea, așa cum era.

Aceasta a și fost diferența formală a radicalismului față de conformism în mișcările religioase și filozofice, diferență ce n-a constat într-un anume conținut izolat. Ele nu s-au deosebit, de pildă, cîtuși de puțin în ideea de asceză. Secta ascetului Gotama a cucerit lumea asiatică. Deja în timpul vieții el dovedise un mare talent organizatoric. Chiar dacă încă nu-i exclude pe cei de jos de la comunicarea doctrinei[12], precum reformatorul Cankara, el recunoaște explicit dreptul de posesie asupra oamenilor și se fălește cu „fiii de viță nobilă“ intrați în ordinul său, în care paria, „dacă existau, atunci, după toate aparențele, existau doar prin excepție“[13]. Discipolii erau de la bun început împărțiți după modelul brahmanic[14]. Accesul infirmilor, bolnavilor,

---

10. Diogenes Laertius, IV, 15.
11. Vezi *Politeia*, 372; *Politikos*, 267 și urm. și Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1922, partea a doua, capitolul I, pp. 325 și urm., note.
12. *Cf.* Deussen, *Das System des Vedanta*, Leipzig, 1906, ed. a doua, pp. 63 și urm.
13. Hermann Oldenberg, *Buddha*, Stuttgart și Berlin, 1914, pp. 174 și urm.
14. *Cf. op. cit.*, p. 386.

criminalilor și multor altora era interzis[15]. Solicitanții erau întrebați dacă sînt cumva „leproși, scrofuloși, bolnavi de lepră albă, de tuberculoză, de epilepsie. Ești om? Ești bărbat? Ești propriul tău stăpîn? Ai datorii? Ești cumva în serviciul regelui?" etc. În deplină armonie cu patriarhalismul Indiei, femeile erau admise cu multă reticență ca discipole ale ordinului protobudist. Ele trebuiau să se subordoneze bărbaților și să rămînă, de fapt, tutelate[16]. Întregul ordin s-a bucurat de bunăvoința guvernanților și s-a adaptat admirabil vieții indiene.

Asceza și materialismul, contrariile, sînt în același fel ambigue. Asceza ca refuz de a participa la ordinea strîmbă coincide, în fața opresiunii, cu revendicările materiale ale maselor, dar, pe de altă parte, ea facilitează, ca mijloc de disciplinare impus de clici, adaptarea la nedreptate. Adaptarea materialistă la realitate, egoismul privat a fost dintotdeauna asociat cu renunțarea, în timp ce privirea visătorului neburghez, rătăcită dincolo de lumea existentă, năzuiește, materialistă, la țara plină de lapte și miere. În adevăratul materialism asceza, și în adevărata asceză materialismul sînt integrate și depășite. Istoria acelor religii și școli filozofice vechi ne învață însă, ca și istoria partidelor și revoluțiilor moderne, că prețul supraviețuirii este colaborarea practică, transformarea ideii în dominație.

---

15. *Op. cit.*, pp. 393 și urm.
16. *Cf. op. cit.*, pp. 184 și urm., pp. 424 și urm.

ÎN LEGĂTURĂ CU TEORIA FANTOMELOR

Teoria lui Freud conform căreia credința în fantome se trage din gîndurile rele ale viilor despre morți, din amintirea unor trecute maledicțiuni, este prea plată. Ura la adresa morților este invidie nu mai puțin decît sentiment de culpabilitate. Cel ce supraviețuiește se simte părăsit, el atribuie durerea sa mortului care o cauzează. Pe acele trepte ale omenirii unde moartea mai apărea ca o continuare directă a existenței, abandonul prin dispariție era resimțit ca trădare, și nici măcar la individul trecut prin experiența Luminilor vechea credință nu pare cu totul dispărută. Conștiința nu are capacitatea de a concepe moartea ca Nimic absolut, căci Neantul absolut nu se lasă conceput. Iar dacă greutățile vieții cad din nou asupra celui rămas, soarta mortului i se pare desigur mai bună decît a sa. Modalitatea în care unii supraviețuitori își reorganizează viața după moartea unei rude, cultul activ al mortului sau, din contra, uitarea raționalizată ca dovadă de tact, reprezintă replica modernă a credinței în fantome care, nesublimată, bîntuie în continuare prin spiritism. Doar oroarea perfect conștientă pe care o inspiră anihilarea stabilește o relație adecvată cu morții: unitatea cu aceștia, deoarece sîntem, ca și ei, victime ale acelorași condiții și ale aceleiași speranțe decepționate.

Post-scriptum

Relația perturbată cu morții – faptul că sînt uitați și îmbălsămați – reprezintă unul dintre simptomele bolii de care suferă astăzi experiența. S-ar putea aproape spune că însuși conceptul vieții umane, ca unitate a istoriei unui om, a devenit caduc: viața individului nu se mai definește decît prin antiteza sa, anihilarea, dar și-a pierdut orice armonie, orice continuitate

a amintirii conștiente și a memoriei involuntare – sensul. Indivizii se reduc la o simplă succesiune punctuală de prezenturi, ce nu lasă nici o urmă sau, mai mult: ei își urăsc urma lăsată, ca fiind irațională, superfluă, literalmente depășită. Ca și orice carte ce devine suspectă dacă n-a apărut de curînd, precum orice idee asupra istoriei, care, emisă în afara activităților branșei istoricilor, irită, tot așa trecutul ajunge să-i înfurie pe oameni. Ceea ce a fost cineva mai înainte, toată experiența sa, se anulează în fața a ceea ce este el astăzi și a scopurilor în care poate fi el utilizat. Sfatul frecvent, binevoitor și amenințător, împărtășit din start emigranților, de a uita tot ce a fost, deoarece nu poate fi oricum transferat, și, odată cu anularea propriei preistorii, de a începe fără alte fasoane o viață nouă, are a-l violenta pe intrusul resimțit ca o fantomă, violență exersată de multă vreme asupra propriului Eu. Istoria este refulată în sine însuși și în ceilalți, din teama că ea ar putea aminti de dislocarea propriei existențe, ce constă la rîndul ei, în bună măsură, din refularea istoriei. Ceea ce ajunge să prejudicieze toate sentimentele, proscrierea a ceea ce n-are valoare de piață, prejudiciază în cel mai înalt grad acel sentiment din care nu se poate deriva nici măcar restabilirea psihologică a puterii de muncă – doliul. În lumea civilizată, doliul devine o rană, un sentimentalism asocial care dovedește că adaptarea totală la imperiul scopurilor n-a putut fi încă impusă oamenilor. Tocmai din acest motiv, doliul este desfigurat mai mult decît orice altceva, transformat conștient într-o formalitate socială – ceea ce, pentru oamenii durificați, cadavrul cel chipeș a reprezentat dintotdeauna. În *funeral home* și în crematoriu, unde mortul este prelucrat în cenușă transportabilă, în proprietate împovărătoare, este realmente nepotrivit să-ți pierzi cumpătul, iar acea fetiță care, descriind mîndră înmormîntarea clasa întîi a bunicii, a adăugat: *a pity that daddy lost control*, pentru că acesta vărsase cîteva lacrimi, spune totul despre starea actuală. De fapt, mortului i se întîmplă ceea ce pentru evreii bătrîni trecea drept blestemul cel mai greu: nimeni să nu te mai pomenească vreodată. Față de morți, oamenii dau frîu liber disperării de a nu se mai putea pomeni pe ei înșiși.

QUAND MÊME

Oamenii au ajuns să-și depășească inerția și să producă opere materiale și spirituale ca urmare a presiunii exterioare. În această privință, gînditorii, de la Democrit pînă la Freud, au dreptate. Rezistența naturii exterioare, de care se leagă această presiune, se prelungește în societate prin clase și apasă asupra fiecărui individ încă din copilărie prin duritatea semenilor. Oamenii sînt blînzi atîta vreme cît vor ceva de la unii mai puternici și brutali cînd cei mai slabi îi roagă ceva. Aceasta este, pînă în clipa de față, cheia pentru a explica esența personalității în societate.

Concluzia conservatorilor, cum că spaima și civilizația sînt inseparabile, este solid întemeiată. Ce i-ar determina pe oameni să se dezvolte în așa fel încît să poată domina stimuli complecși, dacă nu propriul efort evolutiv, stimulat de rezistența exterioară? În prima fază, rezistența stimulativă este încarnată de părinte, mai tîrziu îi cresc o mie de capete: învățătorul, șeful, clientul, concurentul, reprezentantul forțelor sociale și statale. Brutalitatea lor stimulează spontaneitatea individuală.

Este o iluzie să crezi că severitatea ar putea fi în viitor dozată, că pedepsele sîngeroase prin care omenirea a fost de-a lungul mileniilor îmblînzită ar putea fi înlocuite prin construcția de sanatorii. Coerciția jucată este neputincioasă. Cultura s-a dezvoltat sub semnul călăului; Geneza, care povestește despre alungarea din paradis, și *Les Soirées de Saint-Petersbourg* concordă în acest sens. Sub semnul călăului se află atît travaliul, cît și plăcerea. A nega acest fapt este totuna cu a contrazice toată știința și logica la un loc. Frica nu poate fi desființată și, în același timp, menținută civilizația. Deja a o atenua pe cea dintîi înseamnă un început de disoluție. De aici pot fi trase cele mai diverse concluzii: de la cultul barbariei fasciste pînă la evadarea înspre cercurile Infernului. Mai este una: disprețul pentru logică, dacă aceasta este împotriva umanității.

PSIHOLOGIE ANIMALĂ

Un cîine mare stă pe *highway*. Dacă, încrezător, pornește mai departe, nimerește sub un automobil. Expresia sa pașnică dovedește că, de altfel, i se poartă de grijă, ca animal domestic căruia nu-i faci nici un rău. Dar oare fiii marii burghezii, cărora nimeni nu le face vreun rău, au pe față o expresie pașnică? Lor nu li s-a purtat mai puțin de grijă decît cîinelui, pe care îl strivesc acum mașinile.

PENTRU VOLTAIRE

Rațiunea ta este unilaterală, îți șoptește rațiunea unilaterală, ai nedreptățit puterea. Ai trîmbițat patetic, plîngăreț, sarcastic, zgomotos rușinea tiraniei; Binele pe care însă l-a făcut puterea îl treci sub tăcere. Fără siguranța pe care doar puterea o poate instaura, acest Bine n-ar fi putut exista niciodată. Sub aripile protectoare ale puterii au zburdat viața și dragostea, și inclusiv propria ta fericire a fost smulsă naturii vrăjmașe. – Ceea ce pretinde apologetica este concomitent adevărat și fals. În ciuda tuturor faptelor mari ale puterii, doar ea poate face nedreptăți, căci nedreaptă este doar judecata urmată de execuție, și nu pledoaria avocatului, lipsită de efecte. Doar dacă pledoaria vizează oprimarea însăși și apără nu neputința, ci puterea, ea participă la injustiția generală. – Dar puterea, îți mai șoptește rațiunea unilaterală, este reprezentată de oameni. Dacă o denunți pe ea, ținteşti asupra lor. Iar după aceia vor veni, probabil, alții mai răi. – Minciuna spune adevărul. Cînd asasinii fasciști stau deja la pîndă, nu este cazul să asmuți poporul împotriva slabei guvernări. Însă chiar și alianța cu o putere mai puțin brutală nu înseamnă neapărat că ai a tăcea asupra infamiilor. Șansa ca, prin denunțarea nedreptății, care îl protejează pe individ contra diavolului, să sufere cauza cea bună a fost mereu mai mică decît avantajul cîștigat de diavol prin aceea că denunțul nedreptății a fost lăsat pe seama lui. Pînă unde trebuie să fi ajuns o societate în care doar canaliile mai spun adevărul, iar Goebbels nu ne lasă să uităm că linșajul merge, voios, înainte. Nu Binele, ci Răul este obiectul teoriei. Ea presupune reproducerea vieții în forme deja determinate. Elementul ei este libertatea, tema ei este oprimarea. Acolo unde limbajul devine apologetic, el este deja corupt, încît în esența sa el nu poate fi nici neutru și nici practic. – Oare nu poți să prezinți părțile

bune și să proclami dragostea, ca principiu, în locul amărăciunii nesfîrșite? – Există doar o expresie pentru adevăr: gîndirea ce neagă nedreptatea. Dacă insistența asupra părților bune nu este suspendată în totalitatea negativă, ea ajunge să sublimeze propria ei antiteză: violența. Cu cuvintele poți țese intrigi, poți face propagandă, poți sugera, acesta-i atributul prin care ele se întrepătrund, precum orice acțiune umană, cu realitatea, singurul atribut pe care minciuna îl înțelege. Ea insinuează că însăși opoziția împotriva ordinii existente funcționează în serviciul puterilor emergente, a birocrațiilor și puternicilor aflați în concurență. În angoasa ei fără nume, ea poate și vrea să vadă doar ceea ce este ea însăși. Ceea ce pătrunde în mediul ei, limbajul, ca simplu instrument, devine identic cu minciuna, precum lucrurile între ele în întuneric. Însă la fel de adevărat ca faptul că nu există cuvînt de care minciuna nu s-ar putea folosi este și acela că bunătatea nu se manifestă prin cuvinte, ci doar prin duritatea gîndirii împotriva puterii. În ura intransigentă față de teroarea comisă chiar și împotriva celei din urmă creaturi consistă recunoștința legitimă a celor care au fost cruțați. Invocarea soarelui este idolatrie. Abia în privirea asupra copacului veștejit de jarul său trăiește presentimentul majestății acelei zile care, luminînd lumea, n-o va și pîrjoli concomitent.

CLASIFICARE

Conceptele generale, determinate de diferitele ştiinţe pe bază de abstracţie sau sub formă axiomatică, constituie materialul reprezentării şi, în aceeaşi măsură, nume pentru lucrurile individuale. Lupta împotriva conceptelor generale este lipsită de sens. Aceasta însă nu ne spune mare lucru despre statutul generalităţii. Ceea ce au în comun o mulţime de lucruri individuale, sau ceea ce reapare mereu în ele, n-are nevoie să fie mai stabil, mai veşnic, mai profund decît particularul. Scala speciilor nu este şi una a importanţei lor. Tocmai în aceasta a constat eroarea eleaţilor şi a tuturor celor care i-au urmat, în primul rînd Platon şi Aristotel.

Lumea este unică. Pura repetare a momentelor ce se impun fără încetare ca identice seamănă mai curînd cu o litanie futilă şi forţată decît cu cuvîntul salvator. Clasificarea este condiţia cunoaşterii, nu cunoaşterea însăşi, iar aceasta anulează la rîndul ei orice clasificare.

AVALANȘĂ

În epoca noastră nu mai există schimbare. Lucrurile se schimbă mereu doar în bine. Iar dacă în vremuri ca ale noastre suferința este extremă, cerul se deschide pentru a-şi îndrepta focul asupra celor care sînt oricum pierduţi.

Impresia aceasta o dă mai întîi ceea ce s-a numit în mod obișnuit sferă socială și politică. Titlurile în aldine de pe prima pagină a cotidienelor, care pe vremuri păreau vulgare femeilor și copiilor fericiți – ziarul le amintea de cîrciumă și de fanfaronadă –, au invadat căminele ca o veritabilă amenințare. Înarmare, problemele de peste ocean, tensiune în Mediterana, tot felul de concepte grandilocvente au ajuns să-i sperie realmente pe oameni, pînă cînd s-a dezlănțuit Primul Război Mondial. După aceea a venit, cu cifre tot mai amețitoare, inflația. Cînd ea a fost stopată, faptul n-a adus vreo schimbare, ci o nenorocire mai mare, raţionalizarea și șomajul. Cînd au început să crească scorurile electorale ale lui Hitler, mai întîi modest, dar insistent, devenise deja clar că se pornise o avalanșă. Cifrele alegerilor sînt prin excelență caracteristice pentru fenomen. Cînd, în seara alegerilor prefasciste, sosesc rezultatele din diferite regiuni, o optime, o șaisprezecime din totalul voturilor prefigurează deja rezultatul final. Dacă zece sau douăzeci dintre districte au luat-o *en masse* într-o direcție, restul de o sută nu vor face opinie separată. Spiritul uniform este deja la putere. Esența lumii coincide cu legea statistică, prin care i se clasifică aceleia suprafața.

În Germania, fascismul a învins în numele unei ideologii grosolan de xenofobe, ostile culturii, colectiviste. Acum, cînd pustieşte pămîntul, popoarele trebuie să se lupte cu el, nu există altă cale. Dar cînd totul va fi trecut, spiritul libertății nu va ajunge, obligatoriu, să se răspîndească asupra Europei,

naţiunile ei ar putea deveni la fel de xenofobe, ostile culturii şi pseudocolectiviste ca şi fascismul de care au trebuit să se apere. Nici măcar înfrîngerea sa nu face să se oprească, în mod necesar, avalanşa.

Principiul filozofiei liberale a fost cel al lui atît/cît şi. În prezent, pare să prevaleze ori/ori-ul, dar în aşa fel de parcă Răul ar fi fost deja ales dintotdeauna.

IZOLARE PRIN COMUNICARE

Faptul că mijloacele de transport izolează nu este valabil doar pentru domeniul intelectual. Nu numai că discursul mincinos al *speaker*-ului la radio se imprimă pe creierul oamenilor ca imagine a limbajului și îi împiedică să-și vorbească, nu numai că publicitatea pentru Pepsi-Cola acoperă distrugerea continentelor, nu doar că modelul fantomatic al eroului de cinema se interpune atît în îmbrățișarea adolescenților, cît și în adulter. Progresul îi ține pe oameni literalmente departe unii de alții. Ghișeul minuscul de la gară sau de la bancă permitea funcționarului să pălăvrăgească împreună cu colegul și să-și împartă cu el modestele secrete; pereții de sticlă, sălile imense, în care funcționari nenumărați își găsesc împreună locul, fiind ușor de supravegheat de către public și de către manageri, nu mai îngăduie conversații private și idile. Și la administrații, plătitorul de impozite va fi protejat de pierderea de vreme a salariaților. Ei sînt izolați în colectiv. Dar mijlocul de transport îi desparte pe oameni și la modul fizic. Trenul a fost înlocuit de automobil. Din cauza automobilului personal, cunoștințele făcute în călătorii s-au redus la semi-periculoșii *hitchhickers*. Oamenii călătoresc pe anvelope de cauciuc, strict izolați unii de alții. De aceea, în fiecare automobil destinat unei familii se poartă aceeași conversație; ea este reglată de interesele practice ale familiei. Tot așa cum fiecare familie, cu același venit, cheltuie același procent pe locuință, cinematograf, țigări, așa cum o prescriu statisticile, și temele de conversație sînt schematizate după clasele de automobile. Cînd se întîlnesc duminica sau în voiaj prin hoteluri unde meniurile și camerele sînt identice la același nivel de preț, călătorii constată că, odată cu sporirea izolării, devin tot mai asemănători. Comunicarea asigură egalizarea oamenilor prin izolare.

CU PRIVIRE LA CRITICA FILOZOFIEI ISTORIEI

Nu specia umană este, așa cum s-a susținut, un accident al istoriei naturale, o evoluție incidentală și anormală produsă prin hipertrofia creierului. Această aserțiune este valabilă doar pentru rațiunea anumitor indivizi și, poate, pentru scurte perioade, chiar și pentru cîteva țări, unde economia a făcut loc unor asemenea indivizi. Organul creierului, inteligența umană, este suficient de solid pentru a constitui o epocă regulată a istoriei terestre. Specia umană cu tot cu mașinile, chimicalele, forțele ei organizatorice – de ce oare să nu i le atribuim dacă, precum dinții ursului, îi sînt de folos spre mai buna funcționare – reprezintă în epoca noastră *le dernier cri* al adaptării. Oamenii nu numai că i-au depășit pe predecesorii lor imediați, ci i-au și exterminat atît de radical, cum nici o specie modernă n-a făcut-o cu vreo alta, inclusiv dinozaurii carnivori.

Față cu toate acestea, pare un capriciu să vrei să construiești istoria omenirii, cum a făcut-o Hegel, pornind de la categorii precum libertate și dreptate. Căci ele provin realmente de la indivizi marginali, care, din perspectiva procesului de ansamblu, nu înseamnă nimic, dacă n-au contribuit la instaurarea unor condiții sociale vremelnice, în care au fost produse neobișnuit de multe mașini și chimicale destinate întăririi speciei și subjugării celorlalte. În sensul acestei istorii serioase, toate ideile, interdicțiile, religiile, convingerile politice sînt interesante doar în măsura în care, rezultante ale unor condiții multiple, sporesc sau micșorează șansele naturale ale speciei umane pe pămînt sau în univers. Eliberarea cetățenilor de injustiția trecutului feudal și absolutist a servit, prin liberalism, la descătușarea mașinăriilor, tot așa cum emanciparea femeii a condus la antrenarea ei pentru a purta arme. Spiritul și tot ce are el bun la origine și în existența sa sînt implicate fără speranță în această

oroare. Serul pe care doctorul îl administrează copilului bolnav se datorează agresiunii asupra creaturii fără apărare. În cuvintele de alint ale iubiților, ca și în simbolurile cele mai sfinte ale creștinismului, vibrează plăcerea pe care o procură carnea de ied, tot așa cum plăcerea respectivă reflectă respectul ambiguu față de animalul totemic. Și înțelesul diferențiat al bucătăriei, bisericii și teatrului reprezintă o consecință a rafinatei diviziuni a muncii, ce s-a efectuat pe spezele naturii, în interiorul și exteriorul societății umane. Funcțiunea istorică a culturii rezidă în intensificarea retrospectivă a unei asemenea organizări. De aceea, gîndirea autentică, rațiunea în forma ei pură, ce se detașează de acea funcțiune, preia trăsăturile nebuniei, ceea ce autohtonii au remarcat de la bun început. Dacă ea ar obține victoria decisivă în umanitate, poziția hegemonică a speciei ar fi în pericol. S-ar verifica astfel chiar și acea teorie a accidentului. Dar rațiunea, care ar dori să vină, cinic, în întîmpinarea filozofiei antropocentrice a istoriei, este ea însăși prea antropocentrică pentru a avea dreptate. Rațiunea joacă rolul de instrument de adaptare și nu de sedativ, cum ar putea să pară, după cum, din cînd în cînd, face uz de ea individul. Viclenia ei constă în faptul că îi transformă pe oameni tot mai mult în brute, în loc să-i conducă spre realizarea identității dintre subiect și obiect.

O construcție filozofică a istoriei universale ar avea de arătat cum, în ciuda tuturor ocolurilor și rezistențelor, se impune tot mai mult dominația coerentă a naturii, ce integrează toată sfera interioară a omului. Din acest punct de vedere s-ar putea deduce și forme ale economiei, dominației și culturii. Doar în sensul transformării cantității în calitate își poate găsi o utilizare ideea de supraom. Tot așa cum poți numi supraom, în comparație cu trogloditul, pe aviatorul care, în doar cîteva zboruri, poate extermina cu gaz toxic ultimele specii de animale sălbatice, ar putea să se ivească într-o zi o supraamfibie umană, pentru care aviatorul de astăzi să pară un porumbel inofensiv. Este puțin probabil ca după om să mai poată apărea o specie veritabil superioară în ordinea istoriei naturale. Căci adevărat

în antropomorfism este măcar faptul că istoria naturală n-a prevăzut zarul cîştigător prin care a apărut omul. Capacitatea sa de exterminare promite să devină atît de mare încît, dacă această specie ar fi să dispară, n-ar mai rămîne după ea decît *tabula rasa*. Fie se va măcelări ea însăşi, fie va tîrî cu ea întreaga faună şi floră a pămîntului, iar dacă pămîntul este încă destul de tînăr, el va trebui – pentru a parafraza o vorbă celebră – să repornească întreaga *chose* de mult mai de jos.

Prin aceea că filozofia istoriei a transferat ideile umanitare ca forţe active în istoria însăşi, punîndu-i capăt prin triumful lor, ele au fost lipsite de inocenţa implicită propriului conţinut. Ironia că s-au făcut de rîs întotdeauna cînd economia, cu alte cuvinte puterea, n-a ţinut cu ele reprezintă blamul la adresa a tot ce este slab, iar în această batjocură toţi autorii s-au identificat, fără să vrea, cu opresiunea pe care ar fi vrut s-o abolească. Filozofia istoriei repetă ceea ce s-a întîmplat cu creştinismul: Binele, care, de fapt, rămîne condamnat la suferinţă, este travestit în forţă ce determină mersul istoriei, pentru ca finalmente să triumfe. El este divinizat, ca spirit universal sau ca lege imanentă. Dar în acest chip nu doar istoria este transformată nemijlocit în contrariul ei, dar este deformată ideea însăşi care îşi propune să întrerupă necesitatea, mersul logic al istoriei. Pericolul accidentului este evitat. Neputinţa confundată cu puterea va fi, prin această promovare, o dată mai mult negată, fiind, ca să spunem aşa, ştearsă din amintire. Astfel, creştinismul, idealismul şi materialismul, care conţin în sine şi ele adevăr, au partea lor de vină în porcăriile comise în numele lor. Ca mesagere ale puterii – chiar şi ale celei pozitive – au devenit ele însele forţe istorice capabile să organizeze şi au jucat ca atare rolul lor sîngeros în istoria reală a speciei umane: acela de instrumente ale organizării.

Deoarece istoria, ca un corelat al unei teorii unitare, ca o construcţie, nu este Binele, ci chiar oroarea, gîndirea constituie în realitate un element negativ. Speranţa în condiţii mai bune se sprijină, atît timp cît nu reprezintă o simplă iluzie, mai puţin pe asigurarea garantînd aceste condiţii drept stabile şi

definitive, cît tocmai pe deficitul de respect pentru ceea ce este atît de adînc înrădăcinat în suferința generală. Răbdarea nesfîrșită, impulsul delicat, nicicînd stins, al creaturii către expresie și lumină, impuls ce pare să liniștească și să împăciuiască în ea însăși violența evoluției creatoare, nu prescrie drept salvator, precum fac filozofiile raționale ale istoriei, un anumit *praxis*, nici măcar pe acela al non-rezistenței. Cea dintîi sclipire a rațiunii, ce se anunță prin acest impuls și se reflectă în gîndirea memorială, se va lovi chiar și în cea mai fericită zi a ei de o contradicție insurmontabilă: destinul pe care rațiunea singură nu-l poate schimba.

MONUMENTE ALE UMANITĂȚII

Dintotdeauna, umanitatea a fost la ea acasă mai curînd în Franța decît în altă parte. Dar francezii n-au mai știut-o. Cărțile lor conțineau doar ideologie, recognoscibilă cu ochiul liber. Ce-a mai rămas bun a continuat să ducă o existență proprie și separată: în inflexiunea vocii, în turnura frazei, în bucătăria rafinată, în existența bordelurilor, în pisoarele turnate în fontă. Dar deja guvernul Blum a declarat război unui asemenea respect pentru individ, și nici chiar conservatorii n-au făcut mare lucru pentru a-i proteja monumentele.

DINTR-O TEORIE A DELINCVENȚEI

...Precum delincventul, privarea de libertate a fost o instituție burgheză. În Evul Mediu odraslele princiare ce simbolizau o pretenție incomodă la succesiune erau închise. Delincventul era, în schimb, torturat pînă la moarte, pentru a inocula masei respectul pentru ordine și lege, deoarece exemplul de severitate și cruzime îi educă pe cei severi și cruzi să iubească. Detenția regulamentară presupune o nevoie crescîndă de forță de muncă. Ea reflectă modul de viață burghez ca suferință. Rîndurile de celule din penitenciarul modern reprezintă monade în sensul autentic dat de Leibniz. „Monadele nu au ferestre pe care să poată intra sau ieși ceva. Accidentele nu se pot desprinde de substanță și nu se pot plimba pe afară, cum făceau altădată speciile sensibile ale scolasticilor. Așadar nici substanță, nici accident nu poate pătrunde dinafară într-o monadă“[1]. Nu există o influență directă a monadelor una asupra celeilalte, reglarea și coordonarea vieții lor ține de Dumnezeu, respectiv de direcția închisorii[2]. Singurătatea absolută, concentrarea impusă asupra propriului Sine, a cărui întreagă rațiune de a fi constă în dominarea materiei în ritmul monoton al muncii, încadrează ca spectru al terorii existența omului în lumea modernă. Izolarea radicală și reducția radicală la mereu același Nimic lipsit de speranță sînt identice. Omul din închisoare constituie imaginea virtuală a tipului burghez, spre care, în realitate, urmează abia să evolueze. Ceea ce nu le reușește celor de afară li se impune printr-o severitate cumplită celor închiși. Raționalizarea pușcăriilor prin necesitatea de a-l separa pe delincvent de societate,

1. Leibniz, *La Monadologie*, Ed. Erdmann, Berlin, 1840, § 7, p. 705. Versiunea în limba română: G.W. Leibniz, *Monadologia*, traducere de Constantin Floru, București, 1994, p. 56.
2. *Cf. op. cit.*, § 51, p. 709.

sau chiar prin îndreptarea lui, nu atinge fondul problemei. Ele sînt imaginea, gîndită pînă la ultimele consecințe, a lumii burgheze a muncii, imagine ce se transmite lumii ca emblemă a urii oamenilor împotriva a ceea ce sînt obligați să facă din ei înșiși. Cel slab, retardat și brutalizat trebuie să sufere în formă concentrată o ordine existențială în care ceilalți se resemnează fără nici un entuziasm, și unde violența lor introvertită se reproduce cu înverșunare asupra acestuia. Delincventul care a comis fapta mai ales din instinct de conservare are, de fapt, un Eu mai slab și mai labil, iar recidivistul este un dement.

Pușcăriașii sînt niște bolnavi. Slăbiciunea i-a adus într-o situație ce le-a afectat deja trupul și sufletul și continuă să le afecteze. Cei mai mulți erau deja bolnavi atunci cînd au comis fapta: bolnavi prin constituția lor, prin circumstanțele vieții. Alții au acționat așa cum fiecare om sănătos ar acționa în aceeași constelație a stimulilor și motivațiilor, dar au avut ghinion. Cîțiva dintre ei au fost mai răi și mai cruzi decît majoritatea celor aflați în libertate, atît de răi și de cruzi prin natura lor, pe cît sînt șefii fasciști ai lumii prin poziția lor. Fapta criminalilor obișnuiți este meschină, individualizată, nemijlocit distructivă. Este probabil că, inclusiv în cazul crimelor celor mai crude, substanța vitală, aceeași în fiecare, nu poate să nu fi cedat presiunii trupești și de destin individual ce l-au condus pe criminal spre asasinat, și că tu sau eu am fi procedat la fel dacă n-am fi avut parte de binecuvîntarea discernămîntului dăruit nouă printr-o fericită înlănțuire de circumstanțe. Dar, ca pușcăriași, ei sînt doar niște chinuiți, iar pedeapsa ce-i apasă este oarbă, un eveniment alienant, o nenorocire precum cancerul sau prăbușirea unei case. Închisoarea este ca o boală incurabilă. Aceasta se citește și pe fața lor, în mersul lor prudent, în maniera lor complicată de a gîndi. Ca toți bolnavii, ei nu pot vorbi decît despre propria boală.

Dacă, astăzi, granițele dintre *rackets*-ii respectabili și ilegali au devenit obiectiv fluide, figurile acestora se contopesc și din punct de vedere psihologic. Atîta vreme cît criminalii mai erau niște bolnavi, precum în secolul al XIX-lea, încarcerarea reprezenta un revers al slăbiciunii lor. La delincvent s-a erodat

forţa de a se demarca de mediul înconjurător şi, concomitent, de a intra în relaţie cu el, pentru a se afirma în cadrele acestuia, prin forme de comunicare sancţionate. El ilustra o tendinţă profund ancorată în fiinţele vii, a cărei abolire constituie un semn al evoluţiei: tendinţa de a se pierde în mediul înconjurător, în loc de a juca aici un rol activ, tentaţia de a se lăsa în voia sorţii, de a se cufunda, din nou, în natură. Freud a numit-o instinct al morţii, Caillois mimetism[3]. O asemenea compulsie străbate tot ceea ce se opune progresului continuu, de la crimă, incapabilă de ocolul prin actualele forme de muncă, pînă la opera de artă sublimă. Sensibilitatea faţă de lucrurile fără de care arta nu există nu este atît de departe de violenţa crispată a criminalului. Neputinţa de a spune Nu, prin care adolescenta ajunge la prostituţie, determină şi cursul vieţii acestuia. În cazul său, negaţia nu conţine şi forţa de a rezista. Împotriva unei asemenea delincvenţe, care, lipsită de conştiinţă, imită şi concomitent distruge, timidă şi neputincioasă chiar şi în forma ei cea mai brutală, civilizaţia neîndurătoare, ea ridică zidurile inexpugnabile ale penitenciarelor şi coloniilor de muncă ca pe un propriu ideal în piatră. Tot aşa cum, după Tocqueville, republicile burgheze, spre deosebire de monarhii, nu violează trupurile, ci atacă direct sufletele, şi pedepsele aplicate de această ordine atacă sufletul. Cei astfel martirizaţi nu mor încet, traşi pe roată zile şi nopţi, ci sucombă sufleteşte, exemplu invizibil şi tăcut între pereţii groşi ai puşcăriilor, care se deosebesc doar cu numele de casele de nebuni.

Fascismul le absoarbe pe amîndouă. Concentrarea comenzii asupra întregii producţii readuce societatea la treapta dominaţiei nemijlocite. Odată cu ocolul prin sistemul pieţei interne dispar şi medierile intelectuale, printre care şi dreptul. Gîndirea, care a evoluat prin tranzacţie, ca rezultat al egoismului silit să negocieze, se transformă în planificare a raptului violent. Ca esenţă pură a fabricantului neamţ s-a ivit fascistul genocidar, ce diferă de criminal doar prin puterea de care

3. Vezi Caillois, *Le Mythe et l'Homme*, Paris, 1938, pp. 125 şi urm.

dispune. Ocolul a devenit inutil. Dreptul civil, care a continuat să funcţioneze spre a regla diferendele dintre întreprinzătorii care au supravieţuit în umbra marii industrii, a devenit un fel de tribunal de arbitraj pentru păturile de jos, ce nu mai ţine seama de interesele victimelor decît în mod nesatisfăcător, cu alte cuvinte teroare pură. Proprietatea era însă definită prin protecţia juridică, aflată acum pe cale de dispariţie. Monopolul, ca proprietate privată desăvîrşită, îi desfiinţează conceptul. În interiorul ţării, fascismul nu păstrează din contractul statal şi social, pe care îl înlocuieşte în relaţia cu celelalte puteri prin aranjamente secrete, decît coerciţia generalului, pe care servitorii săi o impun voluntar restului omenirii. În statul totalitar, pedeapsa şi crima sînt lichidate ca reziduuri superstiţioase, şi sub regimul criminalilor se extinde asupra Europei exterminarea pur şi simplu, sigură de finalităţile ei politice, a oponenţilor. În comparaţie cu lagărul de concentrare, închisoarea pare o amintire a vremurilor bune, precum gazeta cu pretenţii intelectuale de odinioară – care trăda şi ea deja adevărul – în raport cu revista-magazin, tipărită pe hîrtie lucioasă, al cărei conţinut literar – chiar şi dacă ar fi vorba acolo de Michelangelo – îndeplineşte, mai mult decît anunţurile publicitare, funcţiunea de buletin comercial, însemn al dominaţiei şi reclamă. Izolarea, impusă cîndva din exterior celor închişi, s-a impregnat între timp în carnea şi sîngele tuturor indivizilor. Sufletul lor bine antrenat şi fericirea acestora sînt la fel de pustii ca şi celula, de care cei puternici se şi pot dispensa, căci întreaga forţă de muncă a naţiunilor le-a căzut pradă. Pedeapsa privării de libertate păleşte în faţa realităţii sociale.

LE PRIX DU PROGRÈS

O recent descoperită scrisoare a fiziologului francez Pierre Flourens, de tristă glorie prin alegerea sa la Academia Franceză în concurență cu Victor Hugo, conține acest curios pasaj:

„Încă nu mă pot decide să consimt la utilizarea cloroformului în practica obișnuită a operațiilor. Știți, fără îndoială, că am consacrat acestui remediu studii aprofundate și că, bazîndu-mă pe experiențe făcute asupra animalelor, am fost unul dintre cei dintîi care a descris proprietățile sale specifice. Scrupulele mele se bazează pe simplul fapt că operațiile efectuate cu ajutorul cloroformului reprezintă, fără îndoială, ca și celelalte forme cunoscute de narcoză, o înșelăciune. Remediile utilizate acționează doar asupra anumitor centri motori și de coordonare, precum și asupra facultății reziduale a substanței nervoase. Sub influența cloroformului, ea pierde o parte importantă din aptitudinea sa de a înregistra urme de senzații, dar în nici un caz facultatea sensibilă ca atare. Observațiile mele arată că, din contra, ca urmare a paraliziei generale a inervației, durerile sînt resimțite și mai mult decît în starea normală. Publicul este amăgit prin faptul că pacientul este incapabil să-și amintească de ceea ce s-a întîmplat, odată operația încheiată. Dacă le-am spune bolnavilor noștri adevărul, este probabil că nici unul dintre ei n-ar alege acest remediu, în timp ce acum, urmare a tăcerii noastre, ei îl solicită cu insistență.

Dar, chiar și dacă facem abstracție de faptul că singurul cîștig îndoielnic îl reprezintă o slăbire a memoriei pe parcursul intervenției chirurgicale, mi se pare că răspîndirea acestei practici prezintă un alt risc serios. Avînd în vedere că formația universitară a medicilor noștri este din ce în ce mai superficială, medicina ar putea fi îndemnată, prin folosirea nelimitată a acestui remediu, să întreprindă intervenții chirurgicale tot mai

complicate şi mai dificile. În loc să efectueze, pentru progresul ştiinţei, experienţe pe animale, ea îi va transforma în cobai pe pacienţii cărora nimic din toate acestea nu le trece prin cap. Se poate imagina foarte bine că excitaţiile dureroase, care, conform naturii lor specifice, pot depăşi toate senzaţiile cunoscute de acest fel, provoacă ravagii psihice durabile la bolnav sau antrenează chiar, sub narcoză, o moarte atroce, ale cărei particularităţi vor rămîne pe vecie ascunse rudelor şi lumii întregi. Nu plătim oare un preţ prea mare pentru progres?"

Dacă Flourens ar avea dreptate în această scrisoare, căile necunoscute ale cîrmuirii divine asupra lumii s-ar justifica măcar odată. Animalul ar fi răzbunat prin suferinţele călăilor săi: fiecare operaţie ar constitui o vivisecţie. S-ar isca impresia că ne comportăm faţă de oameni, faţă de creatură în general, nu altfel decît faţă de noi înşine după operaţie, orbi faţă de chin. Spaţiul ce ne separă de ceilalţi ar semnifica acelaşi lucru cu timpul care ne separă de suferinţa din propriul nostru trecut; bariera insurmontabilă. Dar dominaţia perenizată asupra naturii, tehnica medicinală şi extra-medicinală îşi extrage forţa din această orbire, căci doar uitarea o face posibilă. Pierderea memoriei ca o condiţie transcendentală a ştiinţei. Orice reificare este uitare.

SPAIMĂ ZADARNICĂ

Privirea asupra dezastrului are ceva din fascinație. Dar, astfel, și ceva dintr-o secretă complicitate. Conștiința socială vinovată, ce zace în fiecare ins care participă la injustiție, ca și ura față de viața împlinită sînt atît de puternice, încît în situații critice ele se întorc nemijlocit, ca răzbunare imanentă, împotriva propriului interes al indivizilor. La burghezii francezi a existat o înclinație funestă, asemănătoare la modul ironic cu idealul eroic al fasciștilor: ei s-au bucurat de triumful celor asemănători lor, triumf întrupat în ascensiunea lui Hitler, chiar dacă acesta îi amenința cu ruina chiar pe ei înșiși, ba chiar au considerat propria ruină drept dovadă a dreptății imanente ordinii pe care o reprezentau. O prefigurare a acestui comportament o constituie poziția multor indivizi bogați față de sărăcirea a cărei imagine o evocă drept raționalizare a economisirii, tendința lor latentă, concomitentă cu lupta lor strînsă pentru fiecare cent, de a renunța fără luptă la întreaga lor avere sau a o pune în joc la modul iresponsabil. În fascism, ei ajung să facă sinteza dintre dorința avidă de dominație și ura de sine, iar spaima lor zadarnică este mereu însoțită de gestul ce vrea să spună: întotdeauna mi-am zis că se va întîmpla așa.

INTERESUL PENTRU CORP

Îndărătul istoriei cunoscute a Europei se desfăşoară o alta, subterană. Ea constă din destinul instinctelor şi pasiunilor umane refulate şi denaturate de către civilizaţie. Pornind de la prezentul fascist, în care cele ascunse ies la iveală, istoria manifestă îşi relevă relaţia cu acea faţă nocturnă, neglijată de legenda oficială a statelor naţionale şi nu mai puţin de critica acesteia din direcţie progresistă.

De mutilare este afectată în primul rînd relaţia cu corpul. Diviziunea muncii, în urma căreia s-au despărţit de o parte desfătarea şi de cealaltă munca, a anatemizat forţa brută. Cu cît mai puţin se puteau lipsi domnii de munca altora, cu atît mai mult i-a fost proclamată inferioritatea. Ca şi sclavului, muncii i-a fost aplicat un stigmat. Creştinismul a exaltat munca, dar a umilit carnea drept sursă a tuturor relelor. El a anunţat ordinea burgheză modernă, în acord cu păgînul Machiavelli, făcînd elogiul muncii, înfăţişată, totuşi, în Vechiul Testament ca blestem. La patriarhii deşertului, Doroteu, Moise tîlharul, Pavel cel simplu şi alţi săraci cu duhul, munca mai servea încă nemijlocit la accesul în împărăţia cerurilor. La Luther şi Calvin legătura dintre muncă şi mîntuire era deja atît de complexă, încît îndemnul Reformei la muncă apare aproape ca deriziune, ca strivirea cu cizma a unui vierme.

Prinţii şi patricienii puteau să se consoleze vizavi de prăpastia religioasă căscată între zilele lor terestre şi destinul lor etern cu gîndul la veniturile pe care le încasau de pe urma orelor muncite de ceilalţi. Iraţionalitatea selecţiei beneficiarilor de graţie divină lăsa deschisă posibilitatea redempţiunii. Asupra celorlalţi însă, presiunea devenea tot mai mare. Ei presimţeau instinctiv că umilirea cărnii de către putere nu era decît oglindire ideologică a oprimării la care erau ei supuşi. Ceea

ce li s-a întîmplat sclavilor din Antichitate s-a repetat față de toate victimele, pînă la popoarele colonizate în epoca modernă: ei trebuiau să treacă drept inferiori. Două rase existau de la natură, cei de deasupra și cei de dedesubt. Eliberarea individului european a avut loc în relație cu o transformare culturală generală, care a adîncit cu atît mai mult ruptura dintre ele înlăuntrul eliberaților, cu cît constrîngerea fizică din exterior s-a atenuat. Corpul cel exploatat trebuia să însemne pentru inferiori Răul, iar spiritul, căruia ceilalți aveau răgazul să i se consacre, Absolutul. Pe această cale, Europa a purces la realizarea celor mai sublime realizări culturale, dar presentimentul înșelătoriei, evidentă de la bun început, a întărit odată cu controlul asupra corpului și maliția obscenă, dragostea-ură față de corp de care gîndirea maselor a fost impregnată de-a lungul secolelor și care și-a găsit în limbajul lui Luther expresia ei autentică. În relația individului cu corpul propriu sau străin revin iraționalitatea și injustiția dominației sub forma cruzimii, în aceeași măsură depărtată de perspicacitatea judicioasă, de reflecția senină, pe cît de departe este dominația de libertate. În teoria nietzscheană a cruzimii, și cu atît mai mult la Sade, se poate examina acest aspect în toată anvergura lui, aspect pe care doctrina lui Freud despre narcisism și pulsiunea morții îl interpretează din punct de vedere psihologic.

Dragostea-ură față de corp dă relief întregii culturi moderne. Corpul va fi o dată mai mult batjocorit și respins ca element inferior și aservit omului, dar în același timp dorit ca obiect interzis, reificat, înstrăinat. Abia cultura înțelege corpul ca obiect al posesiei, abia aici s-a separat el de spirit, chintesența puterii și comenzii, ca obiect, ca lucru mort, un *corpus*. În umilirea corporală a omului, natura se răzbună pentru faptul că omul a umilit-o ca obiect al dominației, ca simplă materie primă. Această constrîngere la cruzime și distrugere rezultă din refularea organică a proximității corporale, tot așa cum, conform intuiției geniale a lui Freud, s-a declanșat și greața, atunci cînd, odată cu mersul vertical, cu îndepărtarea de pămînt, simțul olfactiv, ce-l atrăgea pe animalul mascul spre femela

aflată la menstruaţie, a devenit victima represiunii organice. În civilizaţia occidentală, şi poate în oricare civilizaţie, corpul este tabuizat, ca obiect de atracţie şi repulsie. La stăpînii Greciei antice şi în feudalism, relaţia cu corpul a mai fost determinată de agilitatea fizică, considerată drept condiţie a dominaţiei. Îngrijirea trupului avea, la modul naiv, ţelul său social. *Kalos kagathos* a fost doar parţial o aparenţă, gimnastica servea în parte la menţinerea reală a puterii proprii, cel puţin ca antrenament pentru postura seniorală. Odată cu trecerea completă a dominaţiei către forma ei burgheză, mijlocită prin comerţ şi comunicaţii, şi cu atît mai mult prin industrie, s-a declanşat o mutaţie formală. Omenirea se lasă tîrîtă în sclavie nu prin sabie, ci prin aparatul gigantic, cel care, de altfel, în final, va ajunge la rîndul lui să fabrice săbii. A dispărut astfel sensul raţional al exaltării corpului viril; tentativele romantice ale unei renaşteri a trupului în secolele al XIX-lea şi XX îl idealizează doar pe cel mutilat şi mort. Nietzsche, Gauguin, George, Klages au recunoscut prostia indicibilă ce rezultă din progres. Dar ei au tras concluzia greşită. N-au denunţat nedreptatea, aşa cum este, ci au sublimat-o aşa cum fusese cîndva. Respingerea mecanizării a devenit un ornament al culturii de masă, de neconceput în absenţa acestui nobil gest. Împotriva voinţei lor, artiştii au preparat pentru publicitate imaginea pierdută a unităţii trup-suflet. Lauda vitalităţii, de la cea a bestiei blonde pînă la cea a locuitorilor de pe insulele mărilor sudice, ajunge inevitabil la filmele exotice, la reclamele pentru vitamine şi cremă de frumuseţe, care nu reprezintă decît surogatele finalităţii imanente a publicităţii: pentru tipul de om nou, înalt, frumos, nobil: pentru *Führer*-i şi trupele lor. Şefii fascişti pun mîna din nou pe uneltele ucigaşe, îşi execută prizonierii cu revolverul şi cu cravaşa, dar aceasta nu pentru că ar fi mai tari, ci pentru că acel aparat gigantic şi stăpînii săi adevăraţi, ce se abţin s-o facă ei înşişi, le livrează victimele raţiunii de stat în beciurile cartierelor generale.

Corpul nu se poate retransforma în trup. El rămîne un cadavru, oricît de bine antrenat ar fi. Transformarea în materie

moartă, pe care o arată însuşi numele său, a fost parte a procesului constant care a redus natura la a fi materie. Opera civilizaţiei reprezintă un produs al sublimării, al acelei iubiri--ură dobîndite împotriva corpului şi pămîntului, de care dominaţia i-a smuls pe toţi oamenii. În medicină reacţia psihică la corporalizarea umanităţii, şi în tehnică cea faţă de reificarea naturii devin productive. Asasinul însă, ucigaşul, coloşii bestiali, care sînt utilizaţi de potentaţii legali şi ilegali, mari şi mici, drept acoliţi clandestini, bărbaţii violenţi care apar ori de cîte ori trebuie lichidat cineva, linşorii şi oamenii Ku Klux Klan-ului, camaradul care sare la bătaie cînd vreunul o face pe deşteptul, figurile înspăimîntătoare la cheremul cărora ajunge orice individ de pe care puterea îşi ia mîna protectoare, cînd îşi pierde banii şi poziţia, toţi aceşti vîrcolaci bîntuind prin întunericurile istoriei şi care veghează ca frica, fără de care n-ar exista dominaţie, să rămînă trează: în toţi aceştia, dragostea-ură faţă de corp este brutală şi nemijlocită, ei siluiesc tot ce ating, distrug tot ce li se arată în lumină, iar această distrugere vine din ranchiuna pentru reificare, ei repetînd, cuprinşi de furie oarbă faţă de obiectul viu, ceea ce n-au putut împiedica să se întîmple: sciziunea vieţii în spirit şi obiectul său. Omul îi atrage la modul irezistibil, ei vor să-l reducă doar la corporalitate, căci nimic n-are a avea dreptul să trăiască. O asemenea ostilitate a celor inferiori, cîndva grijuliu cultivată şi întreţinută de cei de deasupra lor, laici sau clerici, ostilitate faţă de viaţa lor ofilită, la care se raportează, la modul homosexual sau paranoic, prin asasinat, a fost întotdeauna un instrument indispensabil al artei de a guverna. Duşmănia sclavilor faţă de viaţă constituie o forţă istorică inepuizabilă în sfera nocturnă a istoriei. Inclusiv excesul puritan, beţia, reprezintă o răzbunare disperată pe viaţă.

Dragostea de natură şi destin a propagandei totalitare constituie doar o reacţie superficială la fixaţia corporală, la civilizarea nereuşită. Nu poţi să te desprinzi de corp, şi, dacă nu-l poţi lovi, atunci îl lauzi. „Tragica" viziune asupra lumii a fasciştilor reprezintă serbarea ideologică de familie din ajunul nunţilor

sîngeroase ale realității. Cei care, în Germania, exaltă corpul, gimnaștii și excursioniștii, au avut de cînd se știu afinități cu asasinatul, ca și iubitorii naturii cu vînătoarea. Aceștia văd în corp doar mecanismul mobil, ale cărui părți sînt articulațiile, iar carnea un capitonaj al scheletului. Ei își utilizează corpul și membrele de parcă acestea s-ar fi separat deja. Tradiția iudaică transmite aversiunea pentru măsurarea unui om cu metrul, pentru că măsurați sînt morții – pentru sicriu. Este tocmai ceea ce constituie bucuria manipulatorilor de corpuri. Fără să știe, ei îl măsoară pe celălalt cu ochii sicrierului. Se trădează atunci cînd anunță rezultatul: pentru dînșii omul este fie înalt, fie scund, fie gras și greu. Sînt interesați de boală, anticipînd deja la masă moartea celui de alături, iar interesul lor în acest sens este raționalizat doar la modul superficial de solicitudinea pentru sănătatea celuilalt. Limbajul ține și el pasul. El preface plimbarea în mișcare și alimentele în calorii, tot așa cum, în limbajul cotidian englez și francez, un același cuvînt desemnează pădurea vie și lemnele. Prin cifra mortalității, societatea reduce viața la un proces chimic.

În umilirea diabolică a deținutului din lagărul de concentrare, pe care călăul modern o adaugă fără vreun sens rațional la martiriul acestuia, iese la iveală rebeliunea nesublimată și totuși refulată a naturii disprețuite. Ea îl privește în toată hidoșenia ei pe martirul dragostei, presupusul criminal sexual și libertin, căci sexul reprezintă corpul în plenitudinea lui, expresia a ceea ce toți își doresc în secret și cu disperare. În sexualitatea liberă, asasinul se teme de nemijlocirea pierdută, de unitatea originară, în care el nu mai poate exista. Ea este materia moartă, ce renaște și trăiește. Asasinul restrînge totul la unitate, reducînd totul la zero, deoarece unitatea din el însuși trebuie sugrumată. Victima reprezintă pentru el viața ce a supraviețuit schismei, și ea trebuie frîntă, iar universul nu are a mai fi decît praf și putere abstractă.

SOCIETATE DE MASĂ

Cultura starurilor necesită, ca un complement la celebritate, mecanismul social, care nivelează tot ceea ce atrage atenția, starurile fiind doar tiparele pentru o lume întreagă a confecțiilor și pentru foarfeca dreptății juridice și economice, prin care sînt îndepărtate și ultimele capete de ațe.

Post-scriptum

Opinia că nivelării și standardizării oamenilor i s-ar opune pe de altă parte o consolidare a individualității în așa-numitele personalități conducătoare, în raport cu puterea acestora, este eronată și ea însăși o expresie a ideologiei. Capii fasciști de astăzi nu sînt atît supraoameni, cît funcțiuni ale propriului aparat publicitar, punctele de întîlnire ale reacției identice a nenumăraților. Dacă în psihologia maselor de astăzi *Führer*-ul nu-l mai întruchipează atît pe tătuc, cît proiecția colectivă și supradimensionată a Eului neputincios al fiecărui individ, atunci figurile șefilor îi corespund realmente. Nu întîmplător arată ei ca frizerii, actorii de provincie și jurnaliștii de senzație. O parte din influența lor morală rezidă tocmai în faptul că n-au nici o putere, și seamănă astfel cu toți aceia pentru care încarnează plenitudinea puterii, ei nefiind de fapt decît spațiile vide pe care puterea tocmai a ajuns să le ocupe. Ei nu sînt exceptați de la dezintegrarea individualității, ba chiar, prin intermediul lor, triumfă tocmai această individualitate dezintegrată, recompensată fiind cumva pentru dezintegrare. *Führer*-ii au devenit totalmente ceea au fost deja mereu, cîte puțin, în era burgheză – actori pe rol de *Führer*. Distanța dintre individualitatea lui Bismarck și cea a Hitlerilor nu este mai mică

decît aceea dintre proza din *Gedanken und Erinnerungen* şi jargonul din *Mein Kampf*. În lupta cu fascismul nu-i trece nimănui prin cap să coboare imaginea umflată a *Führer*-ului la dimensiunea nulităţii ei. Măcar în asemănarea dintre bărbierul ghetoului şi dictator, filmul lui Chaplin a atins un punct esenţial.

CONTRADICȚII

O morală sub formă de sistem, cu axiome și corolare, cu o logică de fier, cu aplicație sigură la fiecare dilemă morală – iată ce se pretinde de la filozofi. De regulă, ei au răspuns așteptării. Chiar dacă nu edifică un sistem practic și nu dezvoltă cazuistica, ei au mai apucat totuși să deducă din sistemul teoretic ascultarea față de autoritate. De cele mai multe ori, au justificat întreaga scală de valori, așa cum a sancționat-o deja practica publică, prin instrumentarul unei logici sofisticate, prin demonstrație și evidență. „Stimați-i pe zei prin religia transmisă vouă prin naștere", spune Epicur[1], și Hegel a repetat-o. Celui care ezită să se pronunțe astfel, i se cere cu și mai mare energie să formuleze un principiu general. Dacă gîndirea înseamnă mai mult decît sancționarea regulilor dominante, atunci ea trebuie să se afirme și mai sigură de sine, într-o manieră mai universală și mai autoritară, decît atunci cînd nu face decît să justifice ceea ce este. Consideri puterea dominantă nedreaptă, vrei cumva ca în locul puterii să domnească haosul? Critici uniformizarea vieții și progresul? Să aprindem atunci seara lumînări de seu, iar orașele noastre să se umple de putoarea gunoaielor ca în Evul Mediu? Nu-ți plac abatoarele, deci societatea să se hrănească de aici înainte cu legume crude? Răspunsul pozitiv la aceste întrebări, oricît de absurde, are, la unii, ecou. Anarhismul politic, reacțiunea culturală a artei decorative, vegetarianismul radical, sectele și partidele excentrice au o așa-zisă forță de atracție. Doctrina trebuie doar să fie generală, sigură de sine, universală și imperativă. Intolerabilă este tentativa de a te sustrage alternativei

1. *Die Nachsokratiker* (Herausgegeben von Wilhelm Nestle), Jena, 1923, vol. I, 72a, p. 195.

ori-ori, mefiența față de principiul abstract, infailibilitatea fără doctrină.

Doi tineri conversează:

A. Nu vrei să devii medic?

B. Medicii au atît de mult de-a face în profesie cu muribunzii, încît devin de piatră. Dat fiind progresul instituționalizării, medicul ajunge să reprezinte în ochii bolnavului întregul sistem și ierarhia lui. Deseori este tentat să apară ca un mandatar al morții. El devine un agent al marii întreprinderi împotriva consumatorilor. Dacă ar fi vorba de automobile, n-ar avea importanță, dar dacă domeniul administrat este viața, iar consumatorii cei suferinzi, este o situație în care n-aș dori să nimeresc. Profesia medicului de familie este poate mai inofensivă, dar ea decade.

A. Crezi, așadar, că nici măcar n-ar trebui să existe medici și că ar trebui să se reîntoarcă vechii șarlatani?

B. N-am spus asta. Mi-e groază doar să devin eu însumi medic, și mai ales un așa-zis medic șef însărcinat să conducă un spital de masă. Cu toate acestea, mi se pare, desigur, că este mai bine că există medici și spitale, decît să-i lași pe bolnavi să se prăpădească. N-aș dori să fiu acuzator public, dar mi se pare totuși un rău mai mare să-i lași pe tîlhari să-și facă mendrele decît existența breslei care îi trimite la pușcărie. Justiția este rațională. Eu nu sînt împotriva rațiunii, ci doresc doar să investighez forma pe care ea a luat-o.

A. Te contrazici. Tu însuți profiți mereu de foloasele pe care ni le aduc medicii și judecătorii. Ești la fel de vinovat ca și dînșii. Doar că nu vrei să iei asupra ta travaliul pe care alții îl fac pentru tine. Propria ta existență presupune tocmai acel principiu căruia tu vrei să i te sustragi.

B. Nu contest acest lucru, dar contradicția este necesară. Ea constituie răspunsul la contradicția obiectivă a societății. În diviziunea muncii, atît de diferențiată astăzi, ar fi posibil ca într-un anume loc să se manifeste și oroarea ce suscită culpabilitatea tuturor. Dacă ea se extinde și dacă doar o mică parte a oamenilor devine conștientă de ea, casele de nebuni

și de corecție ar putea deveni, poate, mai umane, iar tribunalele finalmente inutile. Dar nu acesta este motivul pentru care doresc să devin scriitor. Aş dori doar să mă clarific pe mine însumi asupra stării îngrozitoare în care se găsește totul.

A. Dar dacă toți ar gîndi ca tine și nimeni n-ar dori să-și murdărească mîinile, atunci n-ar mai exista nici medici și nici judecători, iar lumea ar arăta și mai înfiorător.

B. Tocmai lucrul acesta mi se pare discutabil, căci, dacă toți ar gîndi ca mine, atunci sper că Răul însuși s-ar reduce, și nu doar remediile împotriva lui. Omenirea mai are și alte posibilități. Eu nu sînt toată omenirea și nu pot să mă substitui ei în gîndurile mele. Principiul moral conform căruia fiecare dintre acțiunile mele trebuie să furnizeze o maximă universală este foarte problematic. El nu ține seama de istorie. De ce aversiunea mea pentru profesia de medic ar trebui să echivaleze cu opinia potrivit căreia n-ar trebui să existe nici unul? În realitate, există mulți oameni apți să devină medici buni și care au și destule șanse să devină. Dacă se comportă moral în limitele actuale ale profesiei, vor avea parte de admirația mea. Poate că vor contribui chiar la diminuarea Răului despre care ți-am vorbit, poate că, din contra, îl vor adînci, în ciuda moralității și a dibăciei profesionale. Existența mea, așa cum mi-o închipui, oroarea și voința mea de cunoaștere îmi par la fel de justificate ca și profesia de medic, chiar dacă, nemijlocit, nu pot să ajut pe nimeni.

A. Dar dacă ai ști că prin studiul medicinei ai putea la un moment dat să salvezi viața unei persoane iubite, care și-ar pierde-o cu siguranță fără tine, nu te-ai decide imediat să pornești pe acest drum?

B. Poate că da, dar vezi tu însuți că, prin preferința ta pentru raționamentul logic dus pînă la capăt, trebuie să recurgi la exemple absurde, în timp ce eu, cu obstinația mea nepractică și cu contradicțiile mele, rămîn la un bun-simț sănătos.

Acest dialog se repetă peste tot unde cineva nu vrea să renunțe la gîndire în favoarea practicii. El va constata că logica

și rigoarea se află mereu de cealaltă parte. Cine este împotriva vivisecției ar trebui să nu mai respire, căci aceasta ar provoca moartea unui bacil. Logica se află în serviciul progresului și al reacțiunii, în orice caz al realității. Dar în epoca unei educații radical realiste, conversațiile s-au rărit, iar nevrozatul partener B. are nevoie de o forță supraomenească pentru a nu se însănătoși.

MARCAȚI

Între 40 și 50 de ani oamenii ajung să trăiască o experiență ciudată. Ei descoperă că cei mai mulți dintre cei cu care au crescut și cu care au rămas în contact lasă să se întrevadă perturbări ale comportamentului și ale conștiinței. Unul își neglijează munca în asemenea măsură încît se ruinează, unul își distruge căsnicia, fără ca soția să fie vinovată, unul fraudează. Dar și aceia la care nu intervin evenimente ieșite din comun prezintă semne de descompunere. Conversația cu ei devine insipidă, bombastică, prostească. În timp ce odinioară, înaintînd în vîrstă, personajul mai recepționa încă elanul intelectual al celorlalți, el se descoperă deodată drept singurul care mai manifestă în chip voluntar un interes obiectiv.

La început este înclinat să privească evoluția celor de-o vîrstă cu dînsul ca pe o întîmplare nefericită. Tocmai ei sînt cei care au evoluat în rău. Poate că totul ține de generație și de conjuncturile care i-au modelat destinul. Descoperă într-un final că experiența îi este cunoscută, doar că dintr-o altă perspectivă: aceea a tinereții în raport cu adulții. Nu era el cel convins că la unul sau altul dintre profesori, la unchi și mătuși, la prieteni ai părinților, mai tîrziu la profesorii de la universitate sau la șeful de stagiu ceva nu era în regulă? Fie că prezentau vreun tic ridicol sau dement, fie că prezența lor era peste măsură de plicticoasă, apăsătoare, dezamăgitoare.

Pe atunci însă nu medita la asemenea lucruri, luînd inferioritatea adulților drept un fapt natural. Acum i se confirmă: în condițiile date, desfășurarea existenței, dincolo de conservarea unor anume capacități tehnice și intelectuale, conduce deja la vîrsta maturității la cretinism. Nu sînt scutite nici vedetele mondiale. Este ca și cum oamenii, drept pedeapsă pentru trădarea speranțelor tinereții și acomodarea la lume, sînt loviți de o precoce decadență.

Post-scriptum

Declinul de astăzi al individualității ne învață nu doar să înțelegem categoria respectivă ca pe una istorică, ci trezește îndoieli și vizavi de esența ei pozitivă. Nedreptatea pe care o îndură individul a reprezentat în era concurenței propriul său principiu. Acesta însă nu se aplică doar funcției individului și intereselor sale particulare în societate, ci și structurii intime a individualității înseși. Sub semnul ei a stat tendința emancipatoare a omului, dar ea constituie concomitent tocmai rezultatul acelor mecanisme de care umanitatea are a se emancipa. În autonomia și unicitatea individului se cristalizează rezistența împotriva puterii oarbe și opresive a totalității iraționale. Dar această rezistență a fost istoricește posibilă numai datorită orbirii și iraționalității acelui individ autonom și unic. Invers, tot ceea ce se opune în mod ireductibil totalității prin particularitate rămîne în mod pernicios și opac atașat ordinii existente. Trăsăturile radical individuale, neasimilate, ale omului sînt mereu două într-una, pe de o parte reziduurile a ceea ce nu s-a lăsat cu totul asimilat de către sistemul dominant și a supraviețuit în chip fericit, pe de alta stigmatele mutilării, provocate de sistem membrilor săi. În acestea se reproduc la o dimensiune exagerată determinanții de bază ai sistemului: în zgîrcenie, de pildă, stabilitatea proprietății, în boala închipuită, autoconservarea nereflectată. Deoarece individul crede cu disperare că se poate afirma cu ajutorul acestor trăsături împotriva constrîngerii naturii și societății, a bolii și falimentului, ele vor deveni la rîndul lor coercitive. În celula sa interioară omul dă tocmai peste acea putere din fața căreia se refugiază în el însuși. De aceea, fuga sa devine o himeră fără speranță. Comediile lui Molière cunosc acest blestem al individualizării nu mai puțin decît desenele lui Daumier; național-socialiștii însă, care abolesc individul, se delectează cu acest blestem și îl consacră drept pictorul lor clasic pe un Spitzweg.

Nu la modul absolut, ci doar în raport cu o societate durificată, individul durificat reprezintă alternativa pozitivă. El

reflectă rușinea pentru ceea ce colectivitatea îi pricinuiește mereu individului, ca și pentru ceea ce se va întîmpla cînd nu vor mai fi indivizi. Aderenții depersonalizați de astăzi sînt urmașii direcți ai farmaciștilor melancolici, ai cultivatorilor fanatici de trandafiri și ai avortonilor politici de ieri.

FILOZOFIE ȘI DIVIZIUNEA MUNCII

Locul științei în diviziunea socială a muncii poate fi ușor identificat. Ea are misiunea de a acumula fapte și conexiuni funcționale dintre fapte în cantități pe cît posibil mari. Ordonarea lor trebuie să fie comprehensibilă. Aceasta trebuie să faciliteze industriilor particulare localizarea imediată a mărfii intelectuale dorite în varietatea necesară. În mare măsură, la strîngerea faptelor se au deja în vedere cererile precise venite din partea industriei.

Și operele istorice trebuie să furnizeze material. Posibilitatea utilizării sale nu este una nemijlocită în industrie, ci una mijlocită în administrație. Așa cum a scris deja Machiavelli spre folosul principilor și republicilor, și astăzi se lucrează în beneficiul comitetelor economice și politice. Forma istorică a devenit, desigur, un impediment, materialul istoric fiind mai curînd ordonat imediat din perspectiva unei anumite sarcini administrative: a manipulării prețurilor mărfurilor sau a stării de spirit a maselor. Alături de administrație și de consorțiile industriale, sindicatele și partidele se constituie și ele în potențiali clienți.

Filozofia oficială servește acestui mod de funcționare a științei. Ea are, ca un soi de taylorism al spiritului, a sprijini îmbunătățirea metodelor de producție, a raționaliza acumularea cunoștințelor, a împiedica risipirea energiei intelectuale. Locul ei în diviziunea muncii este la fel de precis ca și acela al chimiei sau bacteriologiei. Acele cîteva reziduuri filozofice care trimit spre adorarea medievală a lui Dumnezeu și la contemplarea esențelor eterne mai sînt tolerate la universitățile laice tocmai pentru că sînt atît de reacționare. Lor li se adaugă și cîțiva istorici ai filozofiei care țin neobosit cursuri despre Platon și Descartes, cărora le adaugă observația că aceștia sînt depășiți.

Îi acompaniază ici și colo cîte un veteran al senzualismului sau un expert în personalism. Ei smulg buruiana dialectică de pe ogorul științei, care, altfel, ar putea să se extindă.

În contradicție cu custozii ei, filozofia reprezintă între altele gîndirea ce refuză să capituleze în fața dominantei diviziuni a muncii, neacceptînd din partea acesteia nici un fel de indicație asupra îndatoririlor ei. Realitatea nu-i constrînge pe oameni doar prin violență fizică și interese materiale, ci și printr-o nelimitată forță de sugestie. Filozofia nu este o sinteză, o știință fundamentală sau o știință globală, ci efortul de a rezista sugestiei, determinarea de a-ți afirma libertatea intelectuală.

Diviziunea muncii, așa cum s-a constituit ea sub dominație, nu este însă cîtuși de puțin ignorată. Filozofia îi detectează minciuna cum că ar fi indispensabilă. Nelăsîndu-se hipnotizată de omnipotența ei, o urmează în toate ungherele mașinăriei sociale, nu pentru ca, *a priori*, s-o răstoarne sau să-i preia frînele, ci doar pentru a o face înțeleasă dincolo de vraja pe care o exercită. Cînd funcționarii pe care industria îi întreține în resorturile ei intelectuale, în universități, în culte, la gazete, pretind filozofiei să-și declare principiile care o legitimează să intervină peste tot, aceasta intră într-o încurcătură mortală. Ea nu recunoaște nici un fel de norme abstracte sau finalități care ar putea fi practicabile în opoziție cu cele actuale. Libertatea ei față de sugestia exercitată de ordinea existentă constă tocmai în faptul că ea acceptă idealurile burgheze fără să le poată examina, atît pe acelea pe care reprezentanții lor continuă să le proclame, chiar și la modul denaturat, cît și pe cele încă recognoscibile, în ciuda oricărei manipulări, ca sens obiectiv al instituțiilor tehnice sau culturale. Ea admite că diviziunea muncii există pentru oameni și că progresul conduce către libertate. De aceea intră lesne în conflict cu diviziunea muncii și cu progresul. Filozofia dă glas contradicției dintre credință și realitate și nu se îndepărtează deloc de fenomenul condiționat de temporalitate. Ea nu face ierarhii, ca ziarele, punînd genocidul mai presus de lichidarea cîtorva bolnavi din azilurile psihiatrice. Nu preferă unui linșaj de proporții modeste intriga

cutărui om de stat ce flirtează cu fascismul, sau unui necrolog pentru intimi vîrtejul publicitar al industriei filmului. Este departe de vreo înclinație spre gigantism. Astfel se poate ține ea departe de ordinea existentă și, concomitent, îi poate pătrunde sensurile. Vocea sa aparține obiectului, dar fără voia lui; este cea a contradicției, care, fără aceasta, nu s-ar auzi, ci ar triumfa în tăcere.

GÎNDIREA

Este desigur o eroare să crezi că adevărul unei teorii coincide cu fertilitatea ei. Unii par însă a gîndi contrariul. Ei consideră că teoria n-ar mai avea deloc nevoie să-şi găsească aplicarea în gîndire, ba chiar că ea ar trebui să facă gîndirea de prisos. Aceştia denaturează fiecare afirmaţie, înţelegînd-o fie ca profesie de credinţă definitivă, fie ca poruncă sau tabu. Doresc să se supună ideii ca unui Dumnezeu, sau o atacă precum ataci un idol. Le lipseşte libertatea faţă de ea. Dar tocmai de adevăr ţine faptul că participi la el în calitate de subiect activ. Cineva poate asculta propoziţii în sine adevărate, dar le va descoperi adevărul doar dacă se gîndeşte la ele şi, gîndind, le continuă.

Un asemenea fetişism se manifestă astăzi în chip drastic. Eşti tras la răspundere pentru o idee, ca şi cum aceasta ar coincide nemijlocit cu *praxis*-ul. Nu doar cuvîntul ce-şi propune să ţintească puterea, ci şi acela care înaintează tatonînd, experimentînd, jucîndu-se cu posibilitatea erorii, trece, tocmai din această cauză, drept intolerabil. Dar: a fi imperfect şi a o şti constituie o trăsătură mai cu seamă a acelei gîndiri pentru care merită să-ţi dai viaţa. Propoziţia cum că adevărul este totalitatea se dovedeşte echivalentă cu propoziţia contrarie, cum că el există doar ca parte. Scuza cea mai jalnică pe care intelectualii au găsit-o călăilor – şi în ultimul deceniu n-au fost deloc leneşi în această direcţie – este aceea că gîndirea pentru care victima a fost asasinată a fost o eroare.

OM ȘI ANIMAL

Ideea de om în istoria europeană se exprimă în distincția față de animal. Prin iraționalitatea acestuia s-ar dovedi demnitatea umană. Opoziția respectivă a fost recitată cu asemenea insistență și unanimitate de toți pre-precursorii gîndirii burgheze, vechii evrei, stoicii și părinții bisericii, iar apoi de-a lungul Evului Mediu și al erei moderne, încît a devenit, precum puține alte idei, o componentă fundamentală a antropologiei occidentale. Și astăzi este recunoscută ca atare. Behavioriștii n-au uitat-o decît în aparență. Faptul că aceștia aplică oamenilor aceleași formule și rezultate pe care le smulg fără oprelişti, în mizerabilele lor laboratoare de fiziologie, de la animalele fără apărare confirmă această diferență într-un mod cu totul infam. Concluziile pe care le trag pe baza trupurilor mutilate ale animalelor nu se potrivesc pentru animalele în libertate, ci mai curînd pentru oamenii de astăzi. Prin maltratarea animalelor, omul anunță că el și numai el, din întreaga creație, funcționează voluntar în acest mod mecanic, orb și automat, semănînd cu spasmele victimelor înlănțuite de care se servește specialistul. Profesorul le definește științific, la masa de disecție, drept reflexe, profeții din vechime le proclamau la altar drept semne din partea zeilor. Omului îi aparține rațiunea, ce-și urmează neîndurător drumul; animalul, pe baza căruia el își trage sîngeroasele-i concluzii, rămîne doar cu spaima irațională, cu impulsul de a o lua la fuga de la care este împiedicat.

Absența rațiunii nu are cuvinte pentru a se exprima. Elocventă este doar posesia ei, ce domină istoria manifestă. Pămîntul întreg depune mărturie pentru gloria omului. În război și în pace, în arenă și la abator, de la moartea lentă a elefantului, asaltat de hoardele de oameni primitivi pe baza uneia dintre

primele strategii planificate de om, și pînă la exploatarea sistematică a lumii animale de astăzi, creaturile iraționale au avut mereu de-a face cu rațiunea. Acest proces vizibil abate privirea călăilor de la cel invizibil: existența lipsită de lumina rațiunii, existența însăși a animalelor. Aceasta ar putea constitui veritabila temă a psihologiei, căci numai viața animalelor se petrece în funcție de impulsuri lăuntrice; acolo unde psihologia ajunge să-i explice pe oameni, ei sînt deja degradați și distruși. Acolo unde psihologia este chemată în ajutor de oameni, domeniul sărăcios al relațiilor lor nemijlocite va fi o dată mai mult îngustat, aceștia fiind chiar și aici transformați în lucruri. Recursul la psihologie pentru a-l înțelege pe celălalt este nerușinat, cel pentru a explica propriile motivații, sentimental. Psihologia animală și-a pierdut însă din vedere obiectul, uitînd, printre șicanele capcanelor și labirinturilor ei, că, pentru a vorbi despre suflet și pentru a-l concepe, trebuie să se întoarcă spre animal. Chiar și Aristotel, care atribuia animalelor un suflet, chiar dacă inferior, a preferat să trateze despre corpuri, despre părțile lor, despre mișcare și reproducere, în loc să vorbească despre existența specifică a animalului.

Lumea animalului este una fără concepte. Nu există cuvintele pentru a reține identicul în fluxul fenomenelor, aceeași specie în succesiunea specimenelor, același lucru în situațiile diferite. Deși posibilitatea recunoașterii nu lipsește, identificarea se reduce la tiparele vitale. În flux nu se află nimic care ar putea fi reținut ca permanent, și, cu toate acestea, totul rămîne identic, deoarece nu există cunoștință fixată asupra trecutului și nici previziune clară asupra viitorului. Animalul răspunde la un nume și n-are un Sine al său, este închis în el și totuși expus, căci mereu se adaugă o nouă constrîngere și nici o idee n-o transcende. Lipsit de consolare, animalul n-are parte, în schimb, de o diminuare a angoasei, și nici de absența tristeții și durerii în schimbul lipsei de conștiință a fericirii. Pentru ca fericirea să aibă substanța pe care moartea o conferă existenței, ar avea nevoie de memorie dotată cu facultatea identificării, de cunoașterea care tempereazǎ, de ideea religioasă și

filozofică, pe scurt, de concept. Există şi animale fericite, dar cît de scurtă este fericirea aceasta! La animal, experienţa duratei, neîntreruptă de gîndul liberator, este tulbure şi depresivă. Pentru a te sustrage existenţei chinuitor de vide, este necesară o rezistenţă, a cărei coloană vertebrală o constituie limba. Chiar şi cel mai puternic animal este marcat de o debilitate fără margini. Doctrina lui Schopenhauer, potrivit căreia pendulul vieţii oscilează între durere şi plictis, între momente punctuale ale satisfacerii instinctului şi o dorinţă ardentă, se potriveşte şi animalelor, cărora nici un fel de cunoaştere nu este în măsură să le curme suferinţa. În sufletul animalului sînt instalate sentimentele şi nevoile omului, elemente ale spiritului, fără stabilitatea pe care doar raţiunea organizatoare o conferă. Zilele cele mai bune trec într-un amestec agitat, ca într-un vis pe care, oricum, animalul nu-l distinge de starea de trezie. Lipseşte trecerea clară de la joc la seriozitate, lipseşte trezirea fericită din coşmar la realitate.

În basmele popoarelor revine mereu, ca pedeapsă, transformarea oamenilor în animale. Trece drept damnaţie condamnarea de a trăi într-un trup de animal. Copiilor şi popoarelor aceste metamorfoze le sînt nemijlocit inteligibile şi familiare. Şi credinţa vechilor culturi în metempsihoză consideră reîncarnarea în animal drept pedeapsă şi chin. Sălbăticia mută din privirea animalului probează oroarea de care se tem oamenii într-o asemenea preschimbare. Fiecare animal aminteşte de o groaznică nenorocire care a avut loc în timpuri imemoriale. Basmul exprimă presentimentul oamenilor. Dacă însă prinţului din basm i-a rămas raţiunea, încît să poată să-şi spună suferinţa pentru a fi salvat de zînă, absenţa raţiunii îl ferecă pe animal pe veşnicie în forma sa, de care va scăpa doar dacă omul, care împarte cu el trecutul, va găsi formula mîntuitoare prin care va înmuia inima de piatră a eternităţii la sfîrşitul timpurilor.

Dar grija pentru animalul lipsit de raţiune este pentru cel raţional neîntemeiată. Civilizaţia occidentală a lăsat-o în seama femeilor. Ele n-au nici o participare autonomă la eficacitatea din care a rezultat această civilizaţie. Bărbatul are a se lansa

în afară, în mijlocul vieții ostile, trebuie să acționeze și să năzuiască. Femeia nu este subiect. Ea nu produce, ci îngrijește de producători, monument viu al de mult dispărutelor vremuri ale economiei casnice închise. Diviziunea muncii impusă de bărbat nu i-a fost favorabilă. Ea a devenit încarnarea funcțiunii biologice, imagine a naturii, în a cărei oprimare a constat titlul de glorie al acestei civilizații. A domina nețărmurit natura, a preschimba cosmosul într-un nesfîrșit teren de vînătoare, acesta a fost visul vechi de milenii. El a profilat ideea de om într-o societate virilă. Acesta a și fost sensul rațiunii cu care se mîndrea omul. Femeia era mai mică și mai vulnerabilă, între ea și mascul era o diferență pe care n-o putea depăși, o diferență impusă de natură, cea mai rușinoasă și mai umilitoare pentru o societate virilă. Acolo unde adevăratul țel constă în dominarea naturii, inferioritatea biologică rămîne stigmatul în sine, stigmatul provocînd la violență al slăbiciunii imprimate de natură. Biserica, cea care în decursul istoriei n-a pierdut aproape nici o ocazie de a-și valorifica influența în instituțiile populare precum sclavia, cruciadele sau simplele pogromuri, s-a alăturat, în ciuda lui *Ave*, judecății lui Platon despre femeie. Imaginea îndureratei Maici a Domnului a constituit o concesie făcută reziduurilor matriarhatului. Dar Biserica a sancționat cu ajutorul ei inferioritatea femeii, de care imaginea respectivă ar fi trebuit s-o mîntuie. „Stingeți sau slăbiți, pînă la un punct anume, influența Bisericii într-o țară creștină, influența legii divine", proclamă fiul ei legitim de Maistre, „lăsați să subziste libertatea ce va rezulta de aici pentru femei, și veți vedea imediat această nobilă și mișcătoare libertate degenerînd într-o rușinoasă licențiozitate. Ele vor deveni instrumentele funeste ale unei corupții universale, care, în puțină vreme, va atinge componente vitale ale statului. Acesta va cădea în putreziciune, iar decrepitudinea sa cangrenoasă va răspîndi rușinea și oroarea"[1]. Teroarea proceselor împotriva vrăjitoarelor, pe care *rackets*-ii feudali

1. *Eclaircissement sur les Sacrifices. Œuvres*, Lyon, 1892, vol. V, pp. 322 și urm.

asociați le-au utilizat împotriva populației cînd s-au văzut în primejdie, a reprezentat concomitent serbarea și confirmarea victoriei dominației masculine asupra stadiilor preistorice matriarhale și mimetice. *Autodafé*-urile au constituit focurile păgîne de bucurie ale Bisericii, triumful naturii sub forma rațiunii autoconservate spre gloria dominației asupra naturii.

Burghezia a profitat de virtutea și moralitatea femeii: prin mecanismele de reacție ale rebeliunii matriarhale. Femeia însăși a obținut în numele întregii naturi exploatate admiterea ei, deși prin îngenunchere, în lumea dominației. În supunerea ei spontană, ea îi oglindește învingătorului victoria: înfrîngerea ca devoțiune, disperarea ca frumusețe a sufletului, inima violată ca sîni iubitori. Cu prețul radicalei separări de *praxis*, al retragerii în cercul magic, natura primește omagiul stăpînului creației. Arta, datinile, dragostea sublimă sînt măști ale naturii, prin care aceasta se reîntoarce transformată și devine expresie a propriei sale antiteze. Prin măștile ei, ea cîștigă limbajul; în distorsiunile sale i se face văzută esența; frumusețea este șarpele ce indică rana, unde cîndva spinul a împuns. În spatele admirației bărbatului pentru frumusețe se furișează însă mereu hohotele zgomotoase de rîs, batjocura nemăsurată, obscenitatea barbară a potentaților la adresa impotenței, cu care își anesteziază teama secretă că sînt hărăziți impotenței, morții, naturii. De cînd bufonii schilozi, ale căror salturi și mofturi aveau a exprima odinioară melancolica fericire a unei naturi frînte, au ieșit din serviciul regilor, calitatea de a cultiva în mod planificat Frumosul i-a fost recunoscută femeii. Puritana modernă a preluat, zeloasă, sarcina. Ea s-a identificat pe deplin cu faptul împlinit, nu cu natura sălbatică, ci cu cea domesticită. Ce a mai rămas din adierile evantaielor, din cîntecele și dansurile sclavelor romane s-a concentrat definitiv la Birmingham în cîntatul la pian și alte feluri de lucru de mînă, pînă cînd și ultimele resturi ale desfrînării feminine au fost cu totul înnobilate ca simboluri ale civilizației patriarhale. Sub presiunea reclamei universale, pudra și rujul au devenit, rupte de originea lor ca accesorii pentru curtezane, produse pentru îngrijirea

pielii, iar costumul de baie, un atribut al igienei. Nu există scăpare. Simplul fapt că are loc în sistemul hiperorganizat al dominației aplică și dragostei o marcă de fabrică. În Germania, ascultarea față de ordinea existentă este probată de cei captivi în ea nu ca pe vremuri, prin severitatea moravurilor, ci prin promiscuitate, iar supunerea disciplinată sub rațiunea dominantă, prin sexualitatea desfrînată.

Ca fosilă a înaltei stime burgheze pentru femeie bîntuie astăzi scorpia. Prin bombăneală, ea se răzbună în propria casă pentru mizeriile îndurate de femeie din timpuri imemoriale. În lipsa îngenuncherii de care n-a avut parte, baba cea rea îl apostrofează și în afara casei pe distratul care uită să se ridice în picioare la apariția ei și îi dă de pămînt pălăria. Că pălăria trebuie să se rostogolească, orice s-ar întîmpla, ea a pretins dintotdeauna în politică, fie ca reminiscență din trecutul menadic, fie din furia neputincioasă cu care vrea să supraliciteze ordinea impusă de bărbați. Setea de sînge a femeii la pogromuri o întrece pe cea a bărbatului. Femeia opresată a supraviețuit, ca scorpie, epocilor și exhibă încă grimasa naturii mutilate într-o vreme cînd dominația a modelat corpurile antrenate ale ambelor sexe, din a căror uniformitate schima a dispărut. Pe fundalul unei asemenea producții de masă, ocara scorpiei, care își păstrează, cel puțin, fața sa distinctă, devine semn al umanității, iar urîțenia, reminiscență a spiritului. Dacă fecioara secolelor trecute își exprima supunerea prin melancolia trăsăturilor și prin dăruirea dragostei ei, imagine alienată a naturii, obiect cultural estetizat, scorpia a sfîrșit, în ce-o privește, prin a descoperi o nouă profesiune feminină. Ca hienă socială, ea este activă în urmărirea de finalități culturale. Orgoliul ei aspiră la onoruri și publicitate, dar înțelegerea sa pentru cultura masculină este încă insuficient de perspicace încît, vizavi de suferința îndurată, să nu gafeze, arătînd că nu se simte încă la locul ei în civilizația bărbaților. Solitara se refugiază în conglomerate de știință și magie, în monstruozități născute din idealurile unui consilier secret și a unei vizionare nordice. O atrage nenorocirea. Cea din urmă opoziție feminină față de

spiritul societății masculine eșuează în mocirla micilor *rackets*, a asociațiilor secrete, a *hobby*-urilor, se transformă în agresiunea pervertită ce se manifestă în *social work* și pălăvrăgeala teozofică, aservind micile ei ranchiune filantropiei și așa-zisei *Christian Science*. În această mlaștină, solidaritatea cu creatura se exprimă nu atît în asociațiile pentru protecția animalelor, cît în neobudism și în pechinezi, ale căror fețe diforme amintesc astăzi de vechile gravuri cu fizionomii ale bufonului depășit de progres. Trăsăturile cățelului reprezintă încă, precum salturile dizgrațioase ale cocoașei, natura mutilată, în timp ce industria și cultura de masă au învățat deja să potrivească după metode științifice atît trupurile animalelor de casă, cît și pe cele ale oamenilor. Masele nivelate sesizează atît de puțin propria lor transformare, la care participă în mod maladiv, încît nici nu mai au nevoie de expunerea ei simbolică. Între știrile diverse de pe paginile a doua și a treia ale ziarelor, ce și-o umplu pe prima cu terifiantele fapte de glorie ale oamenilor, se poate citi din cînd în cînd și despre incendii ale circurilor sau otrăviri ale animalelor uriașe. Lumea își amintește de animale cînd exemplarele lor ultime, înrudite cu bufonul Evului Mediu, pier în chinuri nesfîrșite, pagubă de capital pentru posesorul lor, care n-a fost în stare, în era construcțiilor din beton, să-și protejeze de foc loialele creaturi. Girafa cea înaltă și elefantul cel înțelept sînt *oddities*, în fața cărora abia dacă se mai distrează un copil de școală. În Africa, pămîntul ultim care a încercat zadarnic să-și protejeze de civilizație bietele cirezi, ele constituiau un obstacol pentru aterizarea bombardierelor în războiul recent. Încît sînt lichidate în întregime. Pe pămîntul devenit rațional, necesitatea oglindirii estetice a apus. Dedemonizarea are loc prin nemijlocita ștampilare a oamenilor. Dominația nu mai are nevoie de imagini numinoase, ea le produce la scară industrială și, prin intermediul lor, se insinuează cu atît mai sigur în ființele umane.

Distorsiunea, care ține de esența fiecărei opere de artă, precum mutilarea de strălucirea frumuseții feminine, așadar acea expunere a rănii în care natura dominată se recunoaște,

este cultivată din nou de către fascism, însă nu ca aparență. Ea este practicată direct asupra condamnaților. În această societate nu mai există domeniu în care dominația să se declare, precum în artă, drept contradicție, și nici un fel de duplicare nu mai exprimă deformarea. O asemenea expresie însemna însă pe vremuri nu doar frumusețe, ci și gîndire, spirit și chiar limbaj. Limbajul actual socotește, desemnează, trădează, inițiază moartea, el nu exprimă. Industria culturală își are măsura exactă, pe care trebuie s-o respecte, în afara ei, la fel cu știința: faptele. Experții sînt vedetele de cinema, performanțele lor constituie procese verbale ale comportamentului natural, clasificări ale modalităților de reacție; regizorii și scenariștii construiesc modele pentru conduita adaptată. Travaliul precis al industriei culturale exclude distorsiunea ca fiind pură greșeală, accident, subiectivitate și naturalețe defectuoase. Deviației i se solicită motivația practică, încorporată sferei rațiunii. Abia atunci va fi iertată. Odată cu oglindirea dominației prin natură, tragicul a dispărut, ca și comicul de altfel, căci stăpînii alocă atît de multă seriozitate cît este necesar pentru înfrîngerea rezistenței, și tot atît umor cîtă disperare văd cu ochii. Plăcerea spiritului era asociată reprezentării suferinței, dar ei se joacă acum cu însăși oroarea. Iubirea sublimă ținea de forța manifestată prin slăbiciune, de frumusețea femeii, ei însă se atașează direct forței: idolul societății actuale este încarnat de fizionomia masculină suplu-distinsă. Femeia există ca să muncească, să nască și, prezentabilă fiind, să sporească prestigiul bărbatului ei. Ea nu-l împinge la excese. Venerația regresează către egoism. Lumea cu finalitățile ei are nevoie de bărbatul întreg. Nici unul nu mai are a se dărui, el trebuie să se păstreze pentru sine. Or, natura înseamnă pentru *praxis* ceea ce se află în exterior și în inferioritate, un obiect, așa cum, în limbaj vulgar, fata este făcută pentru soldat. Sentimentul va fi acum rezervat doar puterii conștiente de puterea ei. Bărbatul depune armele în fața masculului rece și impasibil, așa cum a făcut-o și femeia înaintea sa. El devine femeie, avînd ochi doar pentru putere. În colectivitatea fascistă cu ale sale *teams* și lagăre de muncă,

fiecare este, din fragedă tinereţe, un prizonier în detenţie celulară, ceea ce favorizează homosexualitatea. Animalul are a păstra şi trăsăturile nobleţii. Figura prea pronunţat umană, ce aminteşte ruşinos de propria origine naturală şi de dependenţa de aceasta, incită în mod irezistibil la ucidere. Caricaturile cu evrei au ştiut-o dintotdeauna, iar repulsia lui Goethe faţă de maimuţe a indicat şi ea limitele umanităţii. Dacă regii industriei şi *Führer*-ii fascişti ţin animale pe lîngă ei, atunci nu ţin pudeli, ci dogi danezi şi pui de lei. Ei au a condimenta puterea prin frica pe care o inspiră. Atît de orb vizavi de natură este călăul fascist cu aer de colos, încît nu se gîndeşte la animal decît pentru a-l umili pe om. Acestuia i se potriveşte realmente ceea ce Nietzsche le-a reproşat pe nedrept lui Schopenhauer şi Voltaire, cum că „au ştiut să-şi travestească ura împotriva anumitor lucruri şi oameni în milă faţă de animale"[2]. Premisa dragostei pioase a fasciştilor pentru animale, natură şi copii o constituie voinţa de persecuţie. Mîngîierea lejeră a frezei unui copil sau a blănii unui animal înseamnă: această mînă poate distruge. Ea alintă tandru una dintre victime, înainte de a o ucide pe cealaltă, iar alegerea ei n-are de-a face cu vreo vină a acestora. Răsfăţul ilustrează faptul că toţi sînt una în faţa puterii şi că nu posedă, ca atare, un Fiind propriu. Pentru ţelul sîngeros al dominaţiei, creatura reprezintă doar materie. Astfel îi recrutează *Führer*-ul pe nevinovaţi, ei sînt selectaţi fără s-o merite, tot aşa cum sînt şi asasinaţi. Natura este spurcăciune. Doar forţa şireată care supravieţuieşte are dreptate. Ea însăşi este la rîndul ei natura pură, precum şi întreaga maşinărie sofisticată a societăţii industriale moderne este natura pură, care se autosfîşie. Nu mai există un medium în care această contradicţie să se lase exprimată. Ea se desfăşoară cu seriozitatea rigidă a lumii din care arta, gîndirea, negativitatea au dispărut. Oamenii s-au alienat într-atît de

---

2. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft. Werke*, vol. V, p. 133. Versiunea în limba română: Friedrich Nietzsche, *Ştiinţa voioasă*, traducere de Liana Micescu, Bucureşti, 2006, p. 113.

radical unii de alții și de natură, încît nu mai ajung să știe decît în ce scop au nevoie unii de ceilalți și cum pot să-și cauzeze reciproc suferință. Fiecare este un factor, subiectul sau obiectul unui anume *praxis*, ceva de care ții seama sau nu mai trebuie să ții seama.

În această lume eliberată de iluzii, în care, după ce și-au pierdut facultatea reflecției, oamenii au devenit din nou cele mai deștepte dintre animale, care subjugă întregul rest al universului, dacă nu cumva se sfîrtecă între dînșii, respectul pentru animale se consideră a nu mai fi decît un imperativ sentimental, ba chiar o trădare a progresului. În bună tradiție reacționară, Göring a făcut legătura dintre protecția animalelor și ura de rasă, între plăcerea luteran-germană a asasinatului vesel și *fairness*-ul gentil al seniorului vînător. Fronturile sînt clar delimitate: cine luptă împotriva lui Hearst și Göring ține cu Pavlov și cu vivisecția, cine ezită, constituie vînat pentru ambele părți. Fiecare trebuie să urmeze calea rațiunii. Alegerea este dinainte făcută și ineluctabilă. Cine dorește să schimbe lumea nu trebuie cu nici un preț să nimerească în acea mlaștină a micilor *rackets*, unde, odată cu prezicătorii, vor fi distruși și sectanții politicii, utopiștii și anarhiștii. Se spune că intelectualul, a cărui gîndire nu se lasă anexată la nici o putere istorică în exercițiu, care nu se orientează după nici un pol către care se îndreaptă societatea industrială, și-ar pierde substanța, și că gîndirea sa n-ar mai avea bază. Rațional este doar realul. Cine nu colaborează, o spun și progresiștii, nu ajută nimănui. Totul ar depinde de societate, și gîndirea cea mai riguroasă ar trebui să se înscrie în tendințele sociale dominante, fără de care ea n-ar constitui decît un capriciu. Această conivență îi unește pe toți drepții realității; ea aderă la societatea umană ca la un *racket* de masă în natură. Cuvîntul care nu urmează obiectivele vreunuia dintre domeniile acesteia le provoacă o furie fără margini. El atrage atenția că mai există o voce, făcută doar pentru a fi curmată: atrage atenția asupra naturii, despre care abundă minciunile rasiștilor și naționaliștilor. Pretutindeni unde această voce întrerupe, chiar și pentru o clipă, corul lor urlător, se face auzită oroarea pe care vor

s-o acopere și care trăiește, precum în fiecare animal, în propriile lor inimi raționalizate și frînte. Tendințele pe care le divulgă acest cuvînt sînt omniprezente și oarbe. Natura în sine nu este nici bună, cum pretinde vechiul romantism, nici nobilă, cum spune cel nou. Ca model și țel, ea înseamnă contrariul spiritului, minciuna și bestialitatea; abia în lumina cunoașterii ea devine aspirație a existenței spre pace, devine acea conștiință care a animat de la început rezistența inflexibilă față de *Führer* și colectivitate. Pentru *praxis*-ul dominant și alternativele sale ineluctabile, nu natura, cu care ele coincid, reprezintă o primejdie, ci gestul rememorării ei.

PROPAGANDĂ

Propagandă pentru a schimba lumea, ce absurditate! Propaganda face din limbaj un instrument, o pîrghie, o mașină. Propaganda fixează constituția oamenilor, așa cum a devenit ea sub injustiția socială, prin aceea că o pune în mișcare. Ea contează pe faptul că se poate conta pe ei. În adîncul său, fiecare știe că instrumentul face din el un instrument, ca într-o fabrică. Furia pe care o resimt atunci cînd ascultă de propagandă este vechea furie împotriva jugului, întărită și de presentimentul că soluția indicată de aceasta este falsă. Propaganda îi manipulează pe oameni; acolo unde țipă pentru libertate, se contrazice pe ea însăși. Falsitatea este inseparabilă de ea. Comunitatea în care se regăsesc, prin propagandă, conducătorul și condușii este o comunitate a minciunii, chiar și dacă, în sine, conținuturile sînt corecte. Însuși adevărul devine pentru ea un simplu instrument, destinat să cîștige adepți, adevăr pe care ea îl falsifică de-ndată ce-l pronunță. Din acest motiv, adevărata rezistență nu cunoaște propaganda. Propaganda este antiumană. Ea presupune faptul că principiul după care politica ar trebui să rezulte dintr-o înțelegere comună ar fi doar o *façon de parler*.

Într-o societate care, prudentă, limitează supraabundența amenințătoare, ceea ce se recomandă de către alții merită să trezească neîncredere. Avertismentul formulat cu privire la publicitatea comercială, ce atrage atenția că nici o întreprindere nu face daruri, este valabil peste tot, iar după fuziunea modernă dintre afaceri și politică mai ales în legătura cu ultima. Nivelul elogiilor crește odată cu descreșterea calității – spre deosebire de Rolls-Royce, Volkswagen depinde de publicitate. Interesele industriei și ale consumatorului nu se armonizează nici măcar atunci cînd aceasta vrea să ofere ceva. Chiar și propaganda

în favoarea libertății poate semăna confuzie, în măsura în care ea trebuie să niveleze diferența dintre teorie și interesele particulare ale celor cărora li se adresează. Fascismul i-a frustrat pe liderii sindicali asasinați în Germania inclusiv de adevărul propriei lor acțiuni, deoarece a subminat solidaritatea prin selectivitatea răzbunării. Dacă intelectualul este torturat pînă la moarte în lagăr, nu înseamnă că muncitorilor în libertate trebuie să le meargă mai prost. Fascismul n-a fost același pentru Ossietzky și pentru proletariat. Propaganda i-a înșelat pe ambii.

Fără îndoială: suspectă nu este prezentarea realității ca iad, ci chemarea de rutină de a scăpa din el. Dacă glasul are a se adresa cuiva astăzi, ar trebui să aibă în vedere nu așa-zisele mase, nici pe individ, care este neputincios, ci pe un martor imaginar, căruia să-i încredințăm legatul, în așa fel încît acesta să nu dispară de tot împreună cu noi.

DESPRE GENEZA PROSTIEI

Simbolul inteligenței este antena melcului „cu fața dibuitoare", cu care acesta percepe și mirosuri, dacă ar fi să-l credem pe Mephisto[1]. În fața unui obstacol, antena va fi pe dată retrasă în adăpostul protector al corpului, devenind iarăși una cu întregul, pentru ca abia apoi să îndrăznească timid a se erija ca organ independent. Dacă pericolul persistă, ea dispare din nou, iar distanța pînă la o nouă încercare se mărește. Viața spiritului este la aceste începuturi nemărginit de fragilă. Simțul melcului depinde de mușchi, iar aceștia se înmoaie de-ndată ce jocul lor este stînjenit de ceva. Rana fizică paralizează corpul, teama paralizează spiritul. La origini, ambele sînt de nedespărțit.

Animalele dezvoltate datorează ceea ce sînt libertății sporite, existența lor dovedind că, la un moment dat, antenele au fost înălțate către noi direcții, fără a fi retrase. Fiecare dintre specii este un monument a nenumărate altele, a căror încercare de devenire a fost blocată de la început, pe care teama le-a doborît cînd antena abia se înălța înspre devenire. Represiunea posibilităților din cauza rezistenței nemijlocite a naturii înconjurătoare s-a continuat în interior, în atrofierea, cauzată de teamă, a organelor. În fiecare privire de curiozitate a unui animal se întrezărește o nouă formă a viului, ce ar putea țîșni din specia determinată căreia îi aparține creatura individuală. Nu doar determinarea o ține în cochilia naturii ei din vechime, ci violența cu care se întîlnește acea privire și care de milioane de ani a fixat-o pe treapta de evoluție pe care se află, împiedicîndu-i prin rezistența mereu reînnoită cei dintîi pași în a o depăși. Întotdeauna, această primă privire iscoditoare poate fi respinsă cu ușurință, căci în spatele ei se află bunăvoința,

1. *Faust*, partea întîi, 4068.

speranța fragilă, dar nu o energie constantă. În direcția de unde a fost alungat definitiv, animalul devine fricos și prost.

Prostia este o cicatrice. Ea se poate raporta la o facultate între multe altele sau la toate, practice sau spirituale. Fiecare prostie parțială a unui om desemnează un loc unde, la trezire, jocul mușchilor a fost împiedicat, și nu stimulat. Inițial, obstacolul provoacă repetarea tatonărilor dezordonate și stîngace. Întrebările necontenite ale copilului sînt deja simptome ale unei dureri secrete, ale unei întrebări inițiale, la care n-a găsit răspuns și pe care nu știe s-o exprime într-o formă corectă[2]. Repetarea seamănă pe jumătate cu voința jucăușă a cîinelui care sare neîncetat în jurul ușii pe care nu știe s-o deschidă, pentru a renunța în final, cînd clanța este prea sus pentru el, și pe jumătate se supune compulsiei deznădăjduite, precum leul care își parcurge cușca în sus și-n jos sau nevroticul care reiterează gestul de apărare dovedit deja ca zadarnic. Dacă repetițiile copilului încetează sau blocajul a fost prea brutal, atenția se poate îndrepta în altă direcție, copilul a mai cîștigat o experiență, cum se spune, dar pe locul unde plăcerea a fost afectată rămîne o cicatrice imperceptibilă, o mică zonă învîrtoșată, care la suprafață este insensibilă. Asemenea cicatrici constituie deformări. Ele pot crea caractere dure și solide, ele pot prosti – în sensul unei deficiențe patologice, al orbirii sau al neputinței, atunci cînd stagnează, în sensul maliției, al încăpățînării, al fanatismului, atunci cînd produc cancerul în interiorul individului. Bunăvoința devine rea prin violența suferită. Și nu doar întrebarea interzisă, ci și interdicția de a imita, de a plînge, de a intra în jocuri temerare, produce asemenea cicatrici. Precum speciile pe scara evoluției faunei, treptele spirituale în interiorul speciei animale, zonele oarbe din același individ desemnează momentele în care speranța a stagnat și care, în împietrirea lor, demonstrează că tot ce viețuiește se află sub puterea aceluiași blestem.

2. *Cf.* Karl Landauer, „Intelligenz und Dummheit“, în: *Das Psychoanalytische Volksbuch*, Bern, 1939, p. 172.

[illegible]

Postfață

În noiembrie 1941, cînd în Europa ofensiva militară a Germaniei lui Hitler părea de nestăvilit, iar dominația continentală a Berlinului un fapt aproape împlinit, în gara orașului Los Angeles, metropola coastei de vest a Americii, se întîlneau doi filozofi germani, amîndoi emigranți – căci nu alta decît internarea într-un lagăr de concentrare le-ar fi fost soarta pe care regimul național-socialist o rezervase celor ca dînșii. Max Horkheimer, pe atunci în vîrstă de 46 de ani, devenise în 1930 director al Institutului de Cercetări Sociale atașat Universității din Frankfurt și profesor al acesteia; filozofia „socială" pe care înțelegea să și-o asume era inspirată de materialismul marxist, dar avea drept punct de plecare meditația hegeliană asupra individului și a destinului acestuia în structurile organizate ale societății. Studiile lui Horkheimer și ale colaboratorilor Institutului, inclusiv ai nou înființatei *Zeitschrift für Sozialforschung*, printre care Friedrich Pollock, Leo Löwenthal, Erich Fromm, Theodor Wiesengrund-Adorno, s-au întîlnit, în diversitatea lor, în dezideratul comun al elaborării unei „teorii critice" asupra societății; între aceștia, mai tînărul Adorno, născut în 1903, ce-și cultivase înclinația spre o carieră de compozitor în lungi sejururi la Viena și Berlin, se abilitase în 1931 la Frankfurt cu o teză despre „actualitatea filozofiei", în care, pe urmele lui Kierkegaard, dar mai ales sub influența prietenului său Walter Benjamin, încercase să demonstreze că istoria societății s-ar fi construit în violentă contradicție cu natura și că premisa utopică a reconcilierii dintre natură și om n-ar putea-o constitui decît lichidarea orînduirii sociale existente. Anul 1933 a marcat, odată cu venirea la putere a lui Hitler, ruptura lui Horkheimer și a prietenilor săi cu Germania: Institutul, închis la Frankfurt, a fost transferat printr-un efort organizatoric ieșit din comun al

directorului său (suspect pentru regim și ca marxist, și ca evreu) mai întîi la Geneva și Paris, apoi la New York, pe lîngă Universitatea Columbia. Adorno, care, după eliminarea din universitate (ca „semi-evreu"), nutrise iluzia că va putea continua să trăiască la Berlin din critica muzicală, va ajunge și el, în 1938 – după trei ani petrecuți la Oxford –, în Statele Unite, pentru a se alătura din nou Institutului de Cercetări Sociale.

Experiența brutală a fascismului și exilului a pus o amprentă puternică asupra programului cercetărilor inițiate în cadrul Institutului de către vechii și mai noii săi colaboratori, între care Walter Benjamin, Franz Neumann, Herbert Marcuse, Otto Kirchheimer. Pentru Horkheimer, obsedantă devenise fraza lui Hegel potrivit căreia „ceea ce este rațional este și real; iar ceea ce este real este rațional". În fața a ceea ce se desena drept o „reală" și „obiectivă" catastrofă a civilizației umane, reflecția asupra „rațiunii" și a „raționalității" fascismului se constituia într-o adevărată urgență; a examina funcția rațiunii în societatea umană în relație nemijlocită cu o evoluție istorică ce condusese pînă la acest moment al ororii sugera necesitatea unei investigații profunde și complexe asupra „logicii" acestei evoluții istorice. De aici și proiectul unei „logici dialectice", care l-a urmărit constant pe Horkheimer încă din primii ani ai exilului și care, fragmentar, s-a putut întrevedea ca țel virtual în configurația reciproc complementară a studiilor diverșilor autori publicați în acest interval în revista Institutului. Horkheimer însuși îi va adăuga un element esențial printr-un text din 1941, intitulat *Vernunft und Selbsterhaltung* [Rațiune și autoconservare], elaborat de altfel cu ajutorul lui Adorno, în care, implicată într-un efort de „autoconservare" ce determină sacrificarea autonomiei individuale și înregimentarea sa în structuri autoritare, rațiunea instrumentalizată apare dotată cu o formidabilă capacitate distructivă și autodistructivă. O tentativă filozofică de a explica sistemul „dominației" culminînd în delirul totalitar ținea, după Horkheimer, de înseși fundamentele „teoriei critice", care, tocmai în perspectiva unei asemenea viziuni asupra modernității – întemeiate pe și de către această rațiune –, ar fi reclamat o investigare a originilor „regresului" printr-o vastă reconstrucție

a istoriei gîndirii occidentale. O asemenea întreprindere, pe care Horkheimer o înțelegea drept una colectivă, ar fi trebuit să sesizeze însăși „esența" epocii; doritor s-o abordeze, în fine, după ani întregi de peregrinări și risipiri în amănunte administrative, el a plănuit-o din capul locului ca pe un exercițiu dialogic, în care, dintre toți ceilalți colaboratori, și l-a ales drept partener pe Theodor W. Adorno. După ce părăsise el însuși New York-ul pentru liniștea unui bungalow în Pacific Palisades, situat în vecinătatea reședințelor altor emigranți celebri, de la Thomas Mann și Lion Feuchtwanger pînă la Bertolt Brecht și Arnold Schönberg, Max Horkheimer a pregătit cu meticulozitate strămutarea pe coasta de vest a colegului mai tînăr, ce va descinde la Los Angeles împreună cu soția sa Gretel după o lungă călătorie cu trenul de la un capăt la celălalt al continentului, pentru a se instala la Santa Monica, la zece minute distanță de locuința lui Horkheimer.

La întîlnirea de la Los Angeles Adorno sosea înarmat atît cu manuscrisul unei *Philosophie der neuen Musik* – manuscris ce-l încîntase pe Horkheimer și care îl va inspira în chip decisiv pe Thomas Mann în portretizarea personajului Adrian Leverkühn din romanul *Doktor Faustus* –, cît și cu acela, crezut inițial pierdut, al Tezelor asupra „conceptului de istorie", pe care Walter Benjamin, autorul lor, le încredințase Hannei Arendt pentru a i le înmîna lui Adorno la New York, de parcă ar fi știut că, în încercarea disperată de a părăsi Franța mareșalului Pétain, nu va mai apuca niciodată să ajungă el însuși în America. Într-o scrisoare către Horkheimer, Adorno îl informa pe acesta asupra sugestiilor deosebit de fertile pentru propriul proiect, rezultate din lectura tezelor lui Benjamin: „reprezentarea istoriei ca permanentă catastrofă, critica progresului și a dominației asupra naturii și poziția față de cultură". De altfel, din gîndirea prietenului său Benjamin, a cărui moarte prematură l-a șocat profund, Adorno a introdus în discuțiile preliminare cu Horkheimer și meditația asupra „purității" limbii („divine"), cea care, singură, s-ar preta teoriei, neatinsă fiind de violența factologiei; utilă demersului comun, dezbaterea a mers pînă la tema delicată a „pretenției" limbii de a exprima adevărul, iar ecourile ei pot fi descoperite în *Zur Kritik der*

instrumentellen Vernunft [Critica raţiunii instrumentale], opusul tîrziu al lui Horkheimer, unde acesta identifică adevărul în suprapunerea exactă dintre obiect şi „numele“ său. Încă în 1939, discuţiile purtate la New York de către Horkheimer şi Adorno în cadrul Institutului de Cercetări Sociale au constituit o sursă productivă pentru studiile celui dintîi despre „statul autoritar“ şi despre „sfîrşitul raţiunii“ – notiţele luate atunci cu multă acribie s-au regăsit între premisele travaliului comun care a debutat deja în primele luni ale anului 1942. Regulile acestei insolite colaborări s-au cristalizat în mers: întîlnirile de după-amiază, desfăşurate alternativ în locuinţele celor doi, îşi fixau drept teme de conversaţie probleme şi concepte filozofice legate de substanţa proiectului, Gretel Adorno fiind mereu de faţă pentru a consemna, pe cît de precis posibil, întregul dezbaterii. Prin grija aceleiaşi Gretel Adorno, notele, transcrise la maşină, le parveneau ambilor parteneri spre prelucrare, rezultatele acestei revizii reciproce şi repetate cristalizîndu-se treptat într-o primă formă a capitolelor cărţii, din nou discutate amănunţit şi corectate, de data aceasta laolaltă. Abia varianta rezultată din această nouă confruntare comună cu textul a fost considerată, în cazul fiecărui capitol al cărţii, drept quasi-definitivă. Structura pe capitole a evoluat şi ea, după cum se poate constata din documentele rămase în arhive, în funcţie, probabil, de dezvoltările şi ponderea diferită acordată, pe parcursul discuţiilor, anumitor interogaţii şi motive: individ, raţiune, birocraţie, ideologie, mit etc.; în mai 1942 autorii aveau, de pildă, în vedere un prim capitol dedicat conceptului Luminilor, un al doilea conţinînd o analiză a pozitivismului ştiinţific şi a culturii de masă, la care s-ar fi adăugat alte trei capitole, unde şi-ar fi găsit locul o critică a sociologiei şi un examen metodologic conceput în sensul acelei „logici dialectice“ preconizate iniţial de Horkheimer – ceea ce, conform prefeţei la prima ediţie (şapirografiată) din 1944, a fost lăsat finalmente deoparte. Deoparte au rămas şi excursurile economico-politice pe care, încă în 1942, Horkheimer le considera esenţiale pentru cartea ce se anunţa şi la a căror elaborare spera să lucreze şi cu alţi colegi din cercul Institutului. În schimb, s-au decantat drept capitole separate cele două excursuri la primul capitol, iar, odată cu decizia Comitetului Evreiesc American din

martie 1943 de a finanța un proiect de cercetare al Institutului asupra antisemitismului, autorii s-au străduit să integreze în propria carte o parte din considerațiile teoretice asupra respectivei teme. În toamna lui 1943, Horkheimer și Adorno mai lucrau încă la capitolul dedicat culturii de masă, despre care unii comentatori presupun că, în forma finală din carte, nu ar fi fost dus pînă la capăt.

Se poate afirma, alături de mulți dintre exegeții de mai tîrziu, că manuscrisul trimis la tipar în martie 1944 a devenit cu totul altceva decît și-au imaginat Horkheimer și Adorno la începutul colaborării lor. Unii au văzut în această carte un *torso*, alții un *work in progress*, a cărui nedesăvîrșire pare programatică, tocmai pentru a deschide meditației orizonturi mereu noi. O asemenea intenție, atribuită *post festum* și cu o evidentă nuanță emfatică, n-a existat, desigur: forma finală a ceea ce s-a publicat în 1944, cu o dedicație pentru cei 50 de ani împliniți ai prietenului Friedrich Pollock, sub titlul *Philosophische Fragmente*, constituie mai curînd rezultatul fie al întîrzierilor legate de dificultățile cotidiene ale lucrului „la patru mîini“ – uneori afectat și de stările de depresie ale lui Horkheimer, pe care doar „energia“ lui Adorno, cum crede unul dintre biografii acestuia, le-a putut conturna în folosul proiectului comun –, fie al viziunii diferite a celor doi autori asupra a ceea ce ar fi trebuit să conțină și a cum ar fi trebuit să „sune“, ca discurs, cartea. În ciuda declarațiilor lor de mai tîrziu, cum că fiecare rînd al textului le-ar aparține amîndurora, responsabilitatea împărțită a redactării finale a capitolelor – conform unei mărturii a lui Adorno, reținută de Rolf Tiedemann, doar capitolul prim ar fi fost formulat în comun, excursul despre Sade și capitolul despre cultura de masă fiind definitivate de Horkheimer, excursul despre *Odiseea* și capitolul despre antisemitism de către Adorno, în timp ce schițele aforistice aparținînd lui Horkheimer ar fi fost doar completate de Adorno –, amprenta stilistică diferită se lasă destul de lesne (mai ales în procesul traducerii într-o altă limbă) sesizată. *Eclipse of Reason*, cartea publicată de Horkheimer între prima ediție a opusului comun cu Adorno din 1944 și cea apărută la Editura Querido din Amsterdam (preferata exilaților germani) în 1947 sub titlul final

Dialektik der Aufklärung, ar constitui, după Gérard Raulet, o rescriere a acesteia din urmă în maniera în care Horkheimer și-ar fi dorit-o, ceea ce s-ar putea întrezări oarecum și în capitolele finalizate de dînsul: ordonarea după criteriile unui discurs mai pronunțat „universitar“, mai sistematic și mai apropiat de idealul „tratatului“ ar contrasta cu programul prin excelență „eseistic“ al lui Adorno, program confruntat „în oglindă“ cu asertiunile sale de mai tîrziu, din textul introductiv de la *Noten zur Literatur*, intitulat *Essay als Form*. Jürgen Habermas, care își numea profesorul *„ein philosophierender Intellektuelle“*, agasat de ideea că ceea ce scrie ar fi pentru „uz științific“, merge chiar și mai departe cînd susține că înseși răspunsurile date de cei doi autori la cîteva dintre dilemele „teoriei critice“ se despart în cuprinsul aceleiași cărți; cel puțin fragmentarismul discursului, socotit de Adorno mai adecvat „filozofării“, crede Habermas, i s-ar datora, în răspăr cu proiectul lui Horkheimer. Dincolo de toate acestea, cei mai mulți dintre interpreții ei sînt de acord în a recunoaște că planul inițial al cărții ar fi fost practic irealizabil în raport cu toate schițele și digresiunile cunoscute astăzi, prevăzute a fi integrate într-un fel sau altul în textul de bază. Observația aceluiași Raulet se impune: „procesul de integrare“ a părților, fiecare un „embrion“ eseistic, „se descompune în beneficiul scriiturii eseistice“.

Nu este aici locul pentru a rezuma cartea care a rezultat, în final, din colaborarea excepțională dintre Max Horkheimer și Theodor W. Adorno. Ne vom limita la cîteva, puține, remarci, pe care le socotim totuși esențiale pentru lectura ei de către cititorul român de astăzi.

Cea dintîi se referă la raporturile pe care *Dialektik der Aufklärung* le întreține cu marxismul. Ancorarea gîndirii timpurii a lui Horkheimer și ulterior a tînărului Adorno în coordonatele materialismului marxist, precum și opțiunea Institutului de Cercetări Sociale pentru o analiză a societății de pe pozițiile acestuia sînt bine cunoscute; eșecul „mișcării muncitorești“ și al optimismului de tip social-democrat vizavi de progresul umanității în rezistența față de emergența fascismului, ca și experiența sovietică, ale cărei ecouri, cu tot cu cele ale proceselor staliniste, au avut un efect catastrofal

asupra intelectualității „de stînga", au favorizat treptat o atitudine critică tot mai pronunțată față de tezele ortodoxiei marxiste și de reflexul lor în producția ideologică a propagandei politice. Dacă spre sfîrșitul anilor '30 membrii Institutului socoteau încă lupta de clasă drept motorul istoriei și forța generatoare de progres, iar celebra controversă dintre Adorno și Benjamin în jurul dialecticii a mai implicat, între altele, raporturile „teoriei critice" cu marxismul și cu moștenirea sa hegeliană, în *Dialektik des Aufklärung* simptomatică ar fi – după cum crede Martin Jay, primul exeget american al Școlii de la Frankfurt – deplasarea centrului de greutate în reprezentarea evoluției societății către conflictul – motiv central al filozofiei idealiste germane – dintre om și natură (cea exterioară și cea interioară), conflict ce poate fi urmărit de pe treptele arhaice ale dezvoltării sociale pînă în epoca rafinamentelor tehnologice ale secolului XX. Dominația (*Herrschaft*) asupra naturii, care a constituit sîmburele civilizației umane, s-ar fi manifestat în mod specific în era precapitalistă, pentru a lua apoi dimensiuni apocaliptice în formele autoritare ale capitalismului de stat, cînd a sfîrșit prin a reduce totul la nivelul unui „natural" la fel de brutal și sîngeros ca și în momentul inițial al situării ființei umane în contradicție cu natura – nu altul decît acela în care omul devine ființă gînditoare și dobîndește o conștiință. Or, după Horkheimer și Adorno, Luminile se confundă deja cu sclipirile dintîi ale rațiunii umane, unde imaginea de sine a omului coincide cu cea a stăpînului, cel care își reprimă în inconștient propriile pulsiuni „naturale", proiectîndu-le asupra unei minorități stigmatizate împotriva căreia își asmute gloata de ciraci, pentru ca, finalmente, așa cum se întîmplă în cazul antisemitismului, să sfîrșească prin a ceda presiunii acestei oprimate naturi interioare. Descriind o atare circularitate („mitul însuși aduce deja Luminile, iar Luminile regresează în mitologie"), ce ar permite desprinderea omului, cu ajutorul rațiunii, din dependența față de natura exterioară, dar care, prin instrumentalizarea rațiunii, îl aservește coerciției exercitate de cea de-a „doua natură", interioară, Horkheimer și Adorno construiesc prin *Dialektik der Aufklärung* o veritabilă antropologie istorică: este explicația complexă, psihologică, sociologică, gnoseologică pe care cei doi, inclusiv prin critica industriei culturale ce

triumfă, simetric, în societăţile hiperdemocratice, o furnizează pentru apariţia fascismului.

Detaşarea de „litera“ marxismului, anunţată în *Dialektik der Aufklärung* şi numai prin examenul critic al Luminilor fetişizate în tradiţia filozofiei marxiste, integrînd concomitent poziţii filozofice antiluministe provenite de la autori socotiţi altfel incompatibili cu acea tradiţie, devine evidentă prin rezervele implicite faţă de viziunea emfatică asupra muncii şi a omului ca *animal laborans*, pe care Hannah Arendt le-o atribuia lui Marx şi discipolilor săi, viziune care ar conţine deja germenii reificării naturii şi ai exerciţiului dominaţiei şi exploatării, pînă la represiune. Istoria nu se înfăţişează în *Dialektik der Aufklärung* ca un marş triumfal către „imperiul libertăţii“, ci, prin prisma Tezelor lui Benjamin, pe care Horkheimer şi Adorno şi le însuşesc, ca o descurajantă succesiune de deformări şi catastrofe ce face din civilizaţie un vehicul al barbariei. Marx şi Engels n-au trecut nici ei cu vederea semnificaţia tranziţiei de la comuna primitivă la societatea împărţită în clase ca instaurare a dominaţiei organizate a omului asupra omului şi a exploatării omului de către om, şi nici dialectica prin care procesul de desăvîrşire a speciei umane a însemnat şi o degradare a ei, prin perfecţionarea continuă a violenţei faţă de semeni. Doar că, spre deosebire de aceştia, Horkheimer şi Adorno nu mai sînt dispuşi să accepte teza conform căreia, în chip obiectiv, din progresul mijloacelor de producţie ale societăţii capitaliste modernizate va rezulta, odată cu adaptarea treptată a relaţiilor de producţie, emanciparea omului; analiza lor introduce factorul subiectiv, ce obturează orice cale de ieşire din fatalitatea polarităţii dintre progres şi represiune prin chiar proiecţia celor doi asupra dialecticii devenirii subiectului uman, presupunînd, din punctul lor de vedere, o dinamică regresivă către dezumanizare. Prin lupa nietzscheană a lui Horkheimer şi Adorno, cunoaşterea obiectivă, totuna cu operaţiunile discursive de simplificare a lumii ca unificare şi sintetizare a „identicului“ în concepte şi legi – cunoaşterea socotită de Marx drept cheie spre adevăr în procesul de supunere a naturii prin travaliul uman –, îşi relevă în eşecul pozitivist arbitrariul, aparenţa şi, în ultimă instanţă, caracterul ideologic. De aceea revine de mai multe ori în *Dialektik der Aufklärung*

observația că, în ciuda abundenței de mărfuri datorate treptei atinse de forțele de producție, individul va rămîne la fel de departe de ceea ce nu constituie pentru el decît *une promesse du bonheur*. Sentința lui Adorno din *Minima Moralia*: *„Es gibt kein richtiges Leben im falschen“* [„Nu există viață adevărată/corectă în cea falsă“] interzice orice iluzie asupra șansei omului de a învinge suferința și de a dobîndi „fericirea“. Absența speranței „demonstrează că tot ce viețuiește se află sub puterea aceluiași blestem“.

Scepticismul lui Horkheimer și Adorno merge atît de departe, încît orizontul înfrîngerii fascismului, întrezărit deja în 1944, nu le alimentează cîtuși de puțin optimismul. „Dar, cînd totul va fi trecut, spiritul libertății nu va ajunge, obligatoriu, să se răspîndească asupra Europei, națiunile ei ar putea deveni la fel de xenofobe, ostile culturii și pseudocolectiviste ca și fascismul de care au trebuit să se apere.“ Reversul sugerat la această resemnată perspectivă n-ar putea fi imaginat decît în sfera gîndirii „ce refuză să capituleze în fața dominantei diviziuni a muncii, neacceptînd din partea acesteia nici un fel de indicație asupra îndatoririlor ei“; Adorno o va numi mai tîrziu *Negative Dialektik*: „vocea contradicției“, tentativa de a ajunge la adevăr prin gestul de a sfida „identicul“ – cel impus ca legitate inconturnabilă prin economia schimbului –, căutînd „neidenticul“ anunțat de Hegel, altfel spus efortul de a depăși, prin concept, conceptul și, cum spunea Albrecht Wellmer, alt discipol al lui Adorno, de a gîndi „negînditul“. Subiectivitatea, reprimată de dominația omului asupra naturii sale interioare, ar putea fi restaurată și lăsată realmente să rodească prin revitalizarea „individualului“ exprimabil în acea „intransigență a teoriei în fața inconștienței cu care societatea lasă gîndirea să încremenească“. Căci societatea înțelege să-și prezerve esența hegemonică în fața „gîndirii autentice“, rațiunea pură ce „preia trăsăturile nebuniei“, punînd-o pe ea și chiar specia umană în pericol. Pentru Horkheimer și Adorno, simptomatică este însăși ambivalența filozofiei kantiene: concomitent cu efectul represiv al conceptului ei de raționalitate, persistă acolo un nucleu intransigent și emancipator, ce refuză să disimuleze și să transfigureze „falsul“ vieții. Este cealaltă față, consecventă, a Luminilor, unde criticismul radical scrutează „neidenticul“ în chiar semnificația

cuvintelor, dincolo de regula ce simplifică și ascunde, ba chiar falsifică, după Nietzsche, în referențialitatea ei, preaplinul realității și potențialitatea Noului și Frumosului. Discontinuitatea este preferată continuumului fad al istoriei, concretețea abstracțiunilor false. *Omnis determinatio est negatio*, forța de a distinge (vezi, mai tîrziu, și „critica socială“ a gestului distincției la Pierre Bourdieu) dincolo de arbitrariul rațiunii instrumentale aflate în serviciul dominației: doar în incongruența reflexivă dintre obiect și percepția sa se ghicește utopia acoperită sub vălul raționalității kantiene, „utopia unei umanități căreia, nemaifiind denaturată, nu-i mai trebuie să denatureze“. „Nu în certitudinea netulburată de gîndire, nu în unitatea preconceptuală dintre percepție și obiect, ci în opoziția autoreflexivă dintre ele se întrezărește posibilitatea reconcilierii. Distincția are loc în subiectul care conține lumea exterioară în propria conștiință, dar o recunoaște concomitent ca alteritate. Astfel se desăvîrșește reflecția, viața rațiunii, ca proiecție conștientă.“

Traducerea în limba română a cărții lui Horkheimer și Adorno la aproape șapte decenii de la apariția primei ediții și la mai bine de douăzeci de ani de la cotitura din 1989 spune destule despre permeabilitatea spațiului nostru public față de ex-centricitatea unei „filozofii sociale“ ce desfide clișeele acomodante ale unei „afirmativități“ mai mult sau mai puțin mimetice față de modele de gîndire adoptate oportun și ocazional. Întreprinderea de recuperare a marilor opere filozofice ale secolului trecut pentru cultura românească ruptă, în toată perioada de după 1948, de mișcarea internațională a ideilor a fost alergică la tot ceea ce ar fi putut semăna a reflecție prezumată „de stînga“; prejudecata și amatorismul au putut astfel să-și manifeste din plin vocația spre cenzură.

O comparație cu îndelunga absență a acestei incomode *Dialektik der Aufklärung* din actualitatea publicațiilor filozofice din Occident – mai bine de douăzeci de ani după ediția apărută în 1947, într-un tiraj limitat, la Amsterdam – nu ni se pare deplasată; și acolo, efectele Războiului Rece și ale supralicitării unui marxism „de stat“ într-o Republică Democrată Germană considerată inamic inclusiv ideologic au alimentat circumspecția față de un text

bănuit a fi „neprietenos“ față de mentalitatea restaurativă și conservatoare din Vestul Germaniei. Așa se face că, în ciuda faptului că Max Horkheimer și Theodor W. Adorno au revenit la Frankfurt am Main imediat după 1948, unde au reimplantat, rechemați fiind ca profesori ai universității, Institutul de Cercetări Sociale, în ciuda faptului că prezența lor academică și mediatică a fost intensă, cartea lor scrisă în America a circulat multă vreme la modul ocult, ca un soi de *Flaschenpost*, ca un mesaj trimis în necunoscut, printr-o sticlă aruncată în mare. Este drept că autorii înșiși au avut reticențe față de o reeditare a textului inițial, pe care, față de configurația social-politică a anilor '50-'60, îl considerau „datat“ – iar o revizuire de fond nu li se părea de dorit, căci, așa cum sublinia Horkheimer într-o scrisoare către Herbert Marcuse, nici el și nici Adorno n-ar fi vrut să modifice cartea în funcție de circumstanțe. Probleme de acest gen au apărut însă odată cu traducerea italiană a lui Renato Solmi, tipărită abia în 1966, după ani de discuții cu autorii: aceștia au efectuat numeroase schimbări față de varianta inițială, pe care o prefață scrisă în numele lor de Friedrich Pollock încerca să le justifice – prefață care, la cererea traducătorului, ce se temea că atenția recenzenților se va concentra pe aceste modificări, n-a mai apărut. De altfel, într-o revistă studențească de extremă stîngă din Frankfurtul mișcărilor studențești de după 1967, ele au și fost contabilizate și comentate critic, ca o dovadă irefutabilă a renunțării celor doi autori la marxism. Dincolo de rezervele de acest gen, nu numai presiunea exercitată de mediul academic, în care *Dialektik der Aufklärung* mai era accesibilă doar prin ediții piratate, ci și pesimismul tot mai accentuat cu care Horkheimer și Adorno au început să urmărească evoluțiile lumii înconjurătoare după mijlocul anilor '60, cînd dintr-odată li s-au părut din nou actuale multe dintre observațiile de acolo, i-a determinat pe cei doi să autorizeze o nouă ediție a cărții, ediție care a apărut, cu minime corecții față de cea din 1947, la Editura S. Fischer din Frankfurt am Main în anul 1969.

Traducerea în limba română a avut a înfrunta, pe lîngă dificultățile legate de specificul discursului filozofic al lui Horkheimer și mai cu seamă al lui Adorno, o serie de dileme terminologice,

dintre care vom detalia aici doar una. Aceasta se referă la conceptul fundamental de *Aufklärung*, concept care, de la Kant încolo, a alimentat o foarte complexă dezbatere filozofică, dar și istoriografică, vizînd periodizarea inclusiv a epocilor literare. Am considerat din capul locului că trebuie evitată confuzia între ceea ce înțeleg Horkheimer și Adorno prin *Aufklärung* și semnificația cu care termenul s-a lăsat încetățenit de către o lungă tradiție didactică, unde se suprapune unui interval delimitabil din punct de vedere temporal în istoria ideilor din care s-a alimentat modernitatea europeană. Soluția radicală la care a recurs traducătoarea franceză Éliane Kaufholz, aceea de a utiliza pentru *Aufklärung* echivalentul *Raison*, ni s-a părut însă riscantă, atît pentru că *raison*, ca traducere a termenului german *Vernunft*, prezent în text de numeroase ori, se ciocnește, uneori în aceeași frază, cu *Raison* = *Aufklärung*, dar și pentru că *rațiunea* constituie pentru Horkheimer și Adorno doar o componentă a înțelesului complex pe care îl dau conceptului de *Aufklärung*, prin a cărui utilizare ei semnalează că sensul de „clarificare"/„(i)luminare" al acestuia trebuie conservat. În tradiția culturală românească, *Aufklärung* s-a echivalat în general în acest orizont semantic prin *Iluminism* sau *Luminism*, termeni care desemnează un curent de idei istoricește determinat. În privința ezitării între cele două variante, o lungă controversă i-a opus pe adepții uneia sau ai alteia; Henri Jacquier (în *Steaua*, nr. 6/1956, pp. 155-156) și mai ales Liviu Rusu (în *Contemporanul* din 30 aprilie 1965, p. 3, și în *Viața Românească*, nr. 7-8/1978, pp. 202-205) au pledat pentru *Luminism*, invocînd confuzia posibilă pe care celălalt termen ar putea-o isca prin contaminarea cu sensul cuvîntului *iluminare*, care (și prin trimiterea la „iluminații" masoni din secolul al XVIII-lea) poate sugera vizionarism, inspirație divină, în contradicție cu *rațiunea* asociată indestructibil la *Aufklärung*. Mai convinși de această opțiune decît de cealaltă (susținută, între alții, de Al. Piru, Adrian Marino, Alexandru Duțu, Pompiliu Teodor, Romul Munteanu), am recurs totuși, tocmai pentru a ne delimita de încărcătura istorică a termenului *Luminism*, la o soluție sugerată de Dimitrie Popovici, în cursul său litografiat de la Cluj (1938-1939), intitulat „Literatura română în epoca «Luminilor»", precum și de Paul Cornea, în studiul

„Les «Lumières» roumaines et leur image dans l'historiographie actuelle“ (*Synthesis*, I, 1974, pp. 139-146): metaforica „Luminilor“ se potrivește în aceeași măsură secolului al XVIII-lea cît și epocii lui Homer, unde Horkheimer și Adorno – dar nu numai dînșii, căci istoria filozofiei antice înregistrează și o așa-numită *griechische Aufklärung*, în care s-ar încadra mai cu seamă presocraticii Xenophanes, Prodikos și Protagoras, dar și sofiștii Alkidamas și Antiphon – au identificat Luminile în chiar primele indicii textuale ale subminării mitului de către rațiune.

Ca bază a traducerii noastre am utilizat textul ediției de la S. Fischer Verlag din 1969, reluat în aproape douăzeci de tiraje ulterioare. Am adăugat doar foarte puține note referitoare la opțiuni de traducere; acolo unde am recurs la traduceri românești publicate ale unor texte citate de Horkheimer și Adorno am indicat sursele în completări la notele deja existente.

Avem a-i mulțumi în mod special domnului Dan Flonta pentru lectura atentă a traducerii și sugestiile deosebit de utile ale Domniei Sale.

Andrei Corbea
Iași, mai 2012

Cuprins

PLURAL M

au apărut :

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieţii religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*
6. J. Martín Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*
7. * * * – *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*
8. Raymond Trousson – *Istoria gîndirii libere*
9. Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
10. Filostrat – *Viaţa lui Apollonios din Tyana*
11. Diogenes Laertios – *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor*
12. Ștefan Afloroaei – *Cum este posibilă filozofia în estul Europei*
13. Gail Kligman – *Nunta mortului*
14, 15. Jean Delumeau – *Păcatul şi frica*
16. Mihail Psellos – *Cronografia. Un veac de istorie bizantină. 976-1077*
17. Cicero – *Despre divinaţie*
18, 19. Elena Niculiţă-Voronca – *Datinele şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică*
20. * * * – *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală*
21. Paul Zumthor – *Babel sau nedesăvîrşirea*
22. Porfir – *Viaţa lui Pitagora. Viaţa lui Plotin*
23. E.R. Dodds – *Grecii şi iraţionalul*
24. Jean Delumeau – *Mărturisirea şi iertarea. Dificultăţile Confesiunii. Secolele XIII-XVIII*
25. Thomas de Aquino – *Despre fiind şi esenţă*
26. I.-Aurel Candrea – *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*
27. Vladimir Petercă – *Regele Solomon în Biblia ebraică şi în cea grecească. Contribuţie la studiul conceptului de* midraș
28. Emmanuel Lévinas – *Totalitate şi Infinit*
29. * * * – *Evanghelii apocrife* (ediţia a II-a)
30. Jacques Le Goff – *Omul medieval*
31. Jacques Derrida – *Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului şi noua Internaţională*
32. Gabriel Andreescu, Gusztáv Molnár (ed.) – *Problema transilvană*
33. Seneca – *Naturales quaestiones. Ştiinţele naturii în primul veac*
34. Cristian Bădiliţă – *Platonopolis sau Împăcarea cu filozofia*
35. Hans-Georg Gadamer – *Elogiul teoriei. Moştenirea Europei*
36. Pavel Florenski – *Stîlpul şi Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*

37. Eugenio Garin – *Omul Renaşterii*
38. Julien Ries – *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*
39. Virgil Nemoianu – *Jocurile divinității. Gîndire, libertate și religie la sfîrșit de mileniu*
40. Robert Darnton – *Marele masacru al pisicii și alte episoade din istoria culturală a Franței*
41. * * * – *Anticristul*
42. Lie Zi – *Calea vidului desăvîrşit*
43. Cicero – *Despre destin*
44. Michel Vovelle – *Omul Luminilor*
45. Françoise Bonardel – *Filozofia alchimiei. Marea Operă și modernitatea*
46. Tatiana Slama-Cazacu – *Stratageme comunicaționale și manipularea*
47. * * * – *Trei apocrife ale Vechiului Testament*
48. Jacques Le Goff – *Sfîntul Francisc din Assisi*
49. A.R. Radcliffe-Brown – *Structură și funcție în societatea primitivă*
50. François Furet – *Omul romantic*
51. Hans-Georg Gadamer – *Actualitatea frumosului*
52. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate* (vol. I)
53. Arnold Van Gennep – *Totemismul. Starea actuală a problemei totemice*
54. Rosario Villari – *Omul baroc*
55. John R. Searle – *Realitatea ca proiect social*
56. Peter Sloterdijk – *Critica rațiunii cinice* (vol. I)
57. Isabelle Stengers – *Inventarea științelor moderne*
58. Guglielmo Cavallo – *Omul bizantin*
59. Nicolae Corneanu – *Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creştine*
60. Pierre Teilhard de Chardin – *Scrisori inedite*
61. Andrea Giardina – *Omul roman*
62. Sergio Donadoni – *Omul egiptean*
63. Anne Cheng – *Istoria gîndirii chineze*
64. Artemidor Daldianul – *Carte de tălmăcire a viselor*
65. Dolores Toma – *Despre grădini și modurile lor de folosire*
66. Silviu Rogobete – *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gîndirea teologică a părintelui Dumitru Stăniloae*
67. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate* (vol. II)
68. Jean-Pierre Vernant – *Omul grec*
69. Matei Călinescu – *Despre Ioan P. Culianu și Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecții*
70. H.-R. Patapievici – *Cerul văzut prin lentilă*
71. Norbert Elias – *Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice și psihogenetice* (vol. I – *Transformări ale conduitei în straturile laice superioare ale lumii occidentale*)
72. Norbert Elias – *Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice și psihogenetice* (vol. II – *Transformări ale societății. Schița unei teorii a civilizării*)
73. Ute Frevert, Heinz-Gerhard Haupt – *Omul secolului XX*
74. Augustin – *Prima cateheză. Inițiere în viața creștină*

75. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (vol. III)
76. Ute Frevert, Heinz-Gerhard Haupt – *Omul secolului al XIX-lea*
77. Georges Dumézil – *Căsătorii indo-europene şi Cincisprezece chestiuni romane*
78. Cristian Bădiliţă – *Manual de anticristologie. Studii, dosar biblic, traduceri şi comentarii*
79. Grete Tartler – *Înţelepciunea arabă (secolele V-XIV)*
80. * * * – *Originile creştinismului*
81. * * * – *Evanghelii apocrife* (ediţia a III-a)
82. Paul Ricœur, André Lacocque – *Cum să înţelegem Biblia*
83. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (vol. IV)
84. Dominique Camus – *Puteri şi practici vrăjitoreşti. Anchetă asupra practicilor actuale de vrăjitorie*
85. Meister Eckhart – *Cetăţuia din suflet. Predici germane*
86. Peter Sloterdijk – *Critica raţiunii cinice* (vol. II)
87. Augustin – *Despre iubirea absolută. Comentariu la Prima Epistolă a lui Ioan*
88. Daniel Dubuisson – *Mitologii ale secolului XX. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*
89. Marie Capdecomme – *Viaţa morţilor. Despre fantomele de ieri şi de azi*
90. Vladimir Petercă – *Mesianismul în Biblie*
91. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
92. Iamblichos – *Misteriile egiptenilor*
93. * * * – *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală* (ediţia a II-a)
94. Erving Goffman – *Aziluri. Eseuri despre situaţia socială a pacienţilor psihiatrici şi a altor categorii de persoane instituţionalizate*
95. Michel Foucault – *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981-1982)*
96. Moshe Idel – *Perfecţiuni care absorb. Cabala şi interpretare*
97. Alexandru Zub – *Istorie şi finalitate. În căutarea identităţii* (ediţia a II-a)
98. Adriana Babeţi – *Dandysmul. O istorie*
99. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (vol. V)
100. Andrei Oişteanu – *Ordine şi Haos. Mit şi magie în cultura tradiţională românească*
101. Xun Zi – *Calea guvernării ideale*
102. Johann Martin Honigberger – *Treizeci şi cinci de ani în Orient*
103. Adrian Marino – *Prezenţe româneşti şi realităţi europene. Jurnal intelectual* (ediţia a II-a, cu un post-scriptum al autorului)
104. Seneca – *Dialoguri (I)*
105. Jean Delumeau – *Linişţiţi şi ocrotiţi. Sentimentul de securitate în Occidentul de altădată* (vol. I)
106. Plutarh – *Despre oracolele delfice*
107. Paul Cernat, Ion Manolescu, Angelo Mitchievici, Ioan Stanomir – *Explorări în comunismul românesc* (vol. I)

108. Seneca – *Dialoguri (II)*
109. Ruxandra Cesereanu – *Decembrie '89. Deconstrucţia unei revoluţii*
110. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (vol. VI)
111. * * * – *Întotdeauna Orientul : corespondenţă Mircea Eliade – Stig Wikander (1948-1977)*
112. Monica Broşteanu – *Numele lui Dumnezeu în Coran şi în Biblie*
113. Ruxandra Cesereanu – *Gulagul în conştiinţa românească. Memorialistica şi literatura închisorilor şi lagărelor comuniste*
114. Gail Kligman – *Nunta mortului. Ritual, poetică şi cultură populară în Transilvania* (ediţia a II-a)
115. Anca Manolescu – *Europa şi întîlnirea religiilor. Despre pluralismul religios contemporan*
116. Jean Delumeau – *Liniştiţi şi ocrotiţi. Sentimentul de securitate în Occidentul de altădată* (vol. II)
117. Seneca – *Despre binefaceri. Despre îngăduinţă (De beneficiis. De clementia)*
118. Paul Cernat, Ion Manolescu, Angelo Mitchievici, Ioan Stanomir – *Explorări în comunismul românesc* (vol. II)
119. Mircea Mihăieş – *Cărţile crude*
120. H.-R. Patapievici – *Cerul văzut prin lentilă* (ediţia a V-a)
121. Valeriu Gherghel – *Porunca lui rabbi Akiba. Ceremonia lecturii de la sfîntul Augustin la Samuel Pepys. Eseuri şi autofricţiuni exegetice*
122. Alexandru Zub – *Clio sub semnul interogaţiei. Idei, sugestii, figuri*
123. Cristian Bădiliţă – *Metamorfozele Anticristului la Părinţii Bisericii*
124. Vintilă Mihăilescu – *Socio-hai-hui prin Arhipelagul România*
125. Jean Delumeau – *În aşteptarea zorilor. Un creştinism pentru mîine*
126. Corin Braga – *De la arhetip la anarhetip*
127. Salman Rushdie – *Dincolo de limite*
128. Ruxandra Cesereanu (coord.) – *Comunism şi represiune în România. Istoria tematică a unui fratricid naţional*
129. Pier Paolo Pasolini – *Scrieri corsare*
130. Mihai Valentin Vladimirescu – *O istorie a Bibliei ebraice*
131. José Antonio Marina – *Inteligenţa eşuată. Teoria şi practica prostiei*
132. Mihai Dinu Gheorghiu – *Intelectualii în cîmpul puterii. Morfologii şi traiectorii sociale*
133. Michael Johnston – *Corupţia şi formele sale. Bogăţie, putere şi democraţie*
134. Mihail Neamţu – *Gramatica Ortodoxiei. Tradiţia* după *modernitate*
135. Gilles Lipovetsky – *Fericirea paradoxală. Eseu asupra societăţii de hiperconsum*
136. Barnaby Rogerson – *Moştenitorii Profetului Mahomed. Cauzele schismei dintre şiiţi şi sunniţi*
137. Jacques Attali – *Scurtă istorie a viitorului*
138. Corin Braga (coord.) – *Concepte şi metode în cercetarea imaginarului. Dezbaterile Phantasma*
139. Seneca – *Epistole către Lucilius* (vol. I)
140. *** – *Evanghelii apocrife* (ediţia a IV-a)
141. Seneca – *Epistole către Lucilius* (vol. II)
142. Mihail Neamţu – *Bufniţa din dărîmături. Insomnii teologice în România postcomunistă*

143. Cristian Bădiliță – *Glafire. Nouă studii biblice și patristice*
144. Saul Bellow – *Pînă la Ierusalim și înapoi*
145. Fernando Savater – *Viața eternă*
146. Gilles Lipovetsky, Jean Serroy – *Ecranul global. Cultură, mass-media și cinema în epoca hipermodernă*
147. Salman Rushdie – *Patrii imaginare*
148. Paul Cernat, Angelo Mitchievici, Ioan Stanomir – *Explorări în comunismul românesc* (vol. III)
149. Philippe Braud – *Mic tratat de emoții, sentimente și pasiuni politice*
150. Andrei Codrescu – *Noi n-avem bun-gust, noi sîntem artiști*
151. A.C. Grayling – *Alegerea lui Hercule. Plăcerea și datoria în secolul XXI*
152. Nadia Anghelescu – *Identitatea arabă. Istorie, limbă, cultură*
153. Adam Michnik – *Mărturisirile unui disident convertit*
154. Marta Petreu – *Diavolul și ucenicul său : Nae Ionescu – Mihail Sebastian*
155. Umberto Eco – *De la arbore spre labirint. Studii istorice despre semn și interpretare*
156. Mircea Mihăieș – *Despre doliu. Un an din viața lui Leon W.*
157. Ruxandra Cesereanu – *Decembrie '89. Deconstrucția unei revoluții* (ediția a II-a)
158. Mihail Neamțu – *Povara libertății. Antiteze, paradigme și biografii moderne*
159. Aristotel – *Despre generare și nimicire*
160. Umberto Eco – *Kant și ornitorincul* (ediția a II-a)
161. Anca Vasiliu – *Despre diafan. Imagine, mediu, lumină în filozofia antică și medievală*
162. Andrei Oișteanu – *Narcotice în cultura română. Istorie, religie și literatură*
163. Marta Petreu – *Diavolul și ucenicul său : Nae Ionescu – Mihail Sebastian* (ediția a II-a)
164. Moshe Idel – *Fiul lui Dumnezeu și mistica evreiască*
165. Albert Hourani – *Istoria popoarelor arabe*
166. Anca Manolescu – *Stilul religiei în modernitatea tîrzie*
167. Vladimir Jankélévitch – *Curs de filozofie morală*
168. Claude Lévi-Strauss – *Gîndirea sălbatică*
169. Andrei Oișteanu – *Narcotice în cultura română. Istorie, religie și literatură* (ediția a II-a)
170. Umberto Eco – *Cum ne construim dușmanul*
171. Camil Ungureanu (coord.) – *Religia în democrație. O dilemă a modernității*
172. Ion Vartic – *Cioran naiv și sentimental*
173. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno – *Dialectica Luminilor. Fragmente filozofice*

în pregătire :

David Bentley Hart – *Frumusețea infinitului. Estetica adevărului creștin*
Lev Șestov – *Atena și Ierusalim*

POLIROM

ESEU

Lucrare fundamentală a unui întreg curent filozofic, teoria critică a Şcolii de la Frankfurt, între ai cărui reprezentanţi de marcă se numără şi gînditori precum Jürgen Habermas sau Herbert Marcuse, *Dialectica Luminilor* analizează procesul logic şi istoric prin care, în loc să contribuie la crearea unei societăţi mai umane, Luminile ajung să se transforme în contrariul lor – mitul sau barbaria pe care voiau să le combată. În acest sens, Luminile nu constituie un simplu moment istoric, o mişcare culturală şi ştiinţifică ce străbate secolul al XVIII-lea, ci un proces mult mai vast de civilizare, care se desfăşoară începînd cu epoca eposului homeric şi pînă la cea a industriei culturale contemporane. Autorii încearcă totodată să afle în ce măsură proiectul Luminilor poate fi salvat în condiţiile în care progresul are şi un aspect distructiv, iar autodistrugerea raţiunii şi regresul spre mitologie favorizează pe de altă parte instaurarea despotismelor.

„În ciuda întîrzierii cu care această carte fundamentală a filozofiei occidentale din a doua jumătate a secolului XX ajunge, în versiune românească, pe «piaţa ideilor» din România, ea are şanse mari să stîrnească interesul cititorilor de astăzi tocmai datorită intransigenţei cu care demontează clişee mentale comode în conformismul lor «afirmativ», de la credinţa oarbă în «progres» şi pînă la iluzia înşelătoare a victoriei raţiunii asupra mitului. «Teoria critică» în dicţiunea fondatorilor ei Horkheimer şi Adorno încearcă să prevină individul asupra tuturor căilor prin care, brutal sau insinuant, dominaţia îi anihilează autonomia şi îl transformă într-o simplă «funcţie» a lumii «administrate» şi reificate – o «lume a ororii».“

Andrei Corbea

Conceptul Luminilor • Ulise, sau mitul şi Luminile • Juliette, sau Luminile şi morala • Industria culturală. Luminile ca mistificare a maselor • Elemente ale antisemitismului. Limitele Luminilor

Pe copertă: Johann Zoffany (1733-1810), *Sala „Tribuna" a palatului Uffizi*, 1777, ulei pe pînză (detaliu)

ISBN 978-973-46-2327-3





EDITURA POLIROM
www.polirom.ro